جلد ۶۸ فروری ۱۹۶۸ء عدد ۶

ماھنامہ

ترجمان القرآن

مُرتّبہ

سیّد ابُوالاعلیٰ مودُودی

سالانہ چندہ: سات رُوپے قیمت فی پرچہ: ۷۵ پیسے

ترجمان القرآن، لاہور

فہرست مضامین

عدد ۶	فروری ۱۹۶۸ء	جلد ۶۸

چندہ سالانہ	ماہنامہ ترجمان القرآن	قیمت فی پرچہ
سات روپے	۵-اے، ذیلدار پارک، اچھرہ، لاہور	۷۵ پیسے

ابوالخیر مودودی پرنٹر پبلشر نے پاکستان پرنٹنگ ورکس لاہور چھپوا کر دفتر ترجمان القرآن، اچھرہ، لاہور سے شائع کیا۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ط

اشارات

فلسفۂ مذہب میں یہ بحث ہمیشہ اہلِ فکر کی توجہ کی مرکز رہی ہے کہ کیا مذہب کا تعلق انسان کے لطیف جذبات و احساسات سے ہے یا ٹھوس تعقلات سے ؟ آپ مذہب کی پوری تاریخ کا اگر مطالعہ کریں تو آپ کو ہر مقام اور ہر منزل پر انسان کو ان دو بنیادی سوالات میں الجھا ہوا پائیں گے۔ لیکن اگر اس مسئلے کو ذرا دقتِ نظر سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ بحث بذاتِ خود مذہب کے صحیح ادراک کی کمی اور انسان کے بارے میں صحیح فہم و شعور کے فقدان کا نتیجہ ہے۔ مذہب کا تعلق انسان کے جذبہ و احساس سے بھی ہے، اس کے تعقل سے بھی، اور اس کے عمل سے بھی۔ بلکہ ان سب سے بڑھ کر اس کا تعلق اُس اساسی تصور سے ہے جس کے مطابق وہ اس کائنات میں اپنا مرتبہ و مقام اور مقصدِ حیات متعین کرتا اور پھر اس مقصد کی تکمیل کے لیے سوچنے کا ایک خاص انداز اور عمل کا ایک خاص نہج اختیار کرتا ہے۔ یہ اساسی تصور، جسے مذہب کی زبان میں عقیدہ کہا جاتا ہے، وہ سرچشمہ ہے جس سے فکر و عمل اور جذبہ و احساس کے دھارے پھوٹتے ہیں۔ جب انسان کی پوری زندگی افکار و احساسات اور عملی سرگرمیوں کی عبارت ہے تو لامحالہ وہ ضابطۂ ہدایت بھی، جسے ان سارے میدانوں میں رہنمائی کا فرض سرانجام دینا ہے، حیاتِ انسانی کے سارے گوشوں پر پوری طرح محیط ہوگا۔ چنانچہ ایک صحیح مذہب کی پہچان ہی یہ ہے کہ وہ انسان کے عقیدے، اس کے غور و فکر کے انداز، اس کے احساسات و جذبات، اور زندگی کے مختلف دائروں میں اُس کے افعال و اعمال کو سلامتی کی راہ پر لگائے۔

انسان کے دل میں قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب انسانی زندگی ایک ناقابلِ تقسیم وحدت ہے اور اس کے لیے ایک ہی ضابطۂ حیات درکار ہے جو فکر و عمل کا ایک جامع لائحہ عمل ہو تو پھر وہ کونسے اسباب ہیں جنہوں نے حیاتِ انسانی کی وحدت کو اور اس کے لائحہ عمل کی جامعیت کو چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں تقسیم

کر دیا؟ اس کا جواب ایک ہی ہے کہ اس معاملے میں بھی شیطان نے اپنے مخصوص انداز کے مطابق یہ سارا فتنہ و فساد برپا کیا ہے، یعنی اس نے روحانی زندگی کے تقدس کے نام پر یہ سارا شرمناک کھیل کھیلا ہے۔

اگر آپ انسان کے اندر مذہبی احساس کو ٹٹولنے کی کوشش کریں تو آپ اس نتیجہ پر پہنچیں گے کہ اس عالمِ مجاز سے ارفع و اعلیٰ ایک غیر مرئی اور روحانی عالم کے وجود کا احساس درحقیقت مذہب کی جان ہے جس طرح انسان اپنے فطری داعیات سے چھٹکارا حاصل نہیں کرسکتا بالکل اسی طرح وہ اپنے مذہبی احساسات سے بھی بیگانہ نہیں رہ سکتا۔ کوئی انسان خواہ کافر ہو یا مومن، بت پرست ہو یا مظاہر پرست، اُسے اس احساس سے کبھی مفر نہیں۔ یہ احساس اُس کے قلب و دماغ میں طرح طرح کے سوالات پیدا کرکے اُسے عالمِ حقیقت کے صحیح ادراک کا خواہشمند بناتا ہے۔ وہ اُسے یہ سوچنے پر مجبور کرتا ہے کہ اس کائنات کا آغاز و انجام کیا ہے؟ اس کی زندگی کا مبداء اور منتہا کیا ہے؟ کیا اس آب و گِل کی محسوس اور محدود دنیا سے ماوراء کوئی اَن دیکھی حقیقت بھی موجود ہے؟ اس حقیقت کا اس عالمِ محسوس سے کیا تعلق ہے؟ کیا یہ کارخانہ قدرت خود بخود معرضِ وجود میں آگیا ہے اور اپنے بل بوتے پر چل رہا ہے؟ یا یہ کسی عظیم مدبّر کی تدبیر اور صنعت کاری کا نتیجہ ہے اور وہی اُسے اپنی حکمتِ بالغہ کے ساتھ چلا رہا ہے؟

انسان کے اِن فطری سوالات کا جواب دو طریقوں سے دینے کی کوشش کی گئی ہے۔ ایک گروہ نے اپنے نفس کی گہرائیوں میں حقیقتِ کُبریٰ کا ادراک کرکے یہ کہا کہ جس عالمِ روحانی کا احساس انسان کے دل میں موجود ہو اُس کے لیے دلائل و شواہد پیش کرنے کی آخر ضرورت ہی کیا ہے۔ انسان اپنے من میں ڈوب کر حقیقتِ کُبریٰ کو اچھی طرح جان سکتا ہے۔ مگر انسان کی وسیع برادری میں کچھ لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں جو دل کی آنکھوں سے اس حقیقتِ کُبریٰ کا مشاہدہ کرنے کے بجائے فطرت کے حسن و جمال کو دیکھ کر اُس کے وجود کا اندازہ لگاتے ہیں۔ ان لوگوں کو پہاڑوں اور جنگلوں کی خاموش گویائی، سورج کی خشمگیں کرنیں، چاندنی کی ٹھنڈک، صبح کی صباحت اور شام کی ملاحت ایک صانع کے وجود کا پتہ دیتی ہے اور وہ عقلی تجربے اور مشاہدے کے ذریعے خالقِ کائنات کا ادراک کرتے ہیں۔ پہلے گروہ کا اگر مشاہدۂ باطن رہنما ہے تو دوسرے کا عقل اور تجربہ و مشاہدہ۔

خالقِ حقیقی کا ادراک اور اُس سے تعلق چونکہ ایک رُوحانی کیفیت کا نام ہے اس لیے پہلے گروہ نے یہ سمجھا کہ مذہبی زندگی گزارنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ محسوس اور مادی چیزوں سے یکسر دامن بچا کر صرف مراقبہ اور گیان دھیان کے ذریعہ مشاہدۂ حق کیا جائے۔ ان لوگوں کے نزدیک مذہب کا تعلق انسان کے لطیف جذبات و احساسات سے ہے، اور جو چیزیں یا داعیات ان میں حائل ہوتے ہیں وہ مادی آلائشیں ہیں جن سے ایک مذہبی آدمی کو پاک ہونا چاہیے۔ اس طرزِ فکر کا نتیجہ یہ ہوا کہ نیک اور خدا پرست لوگ تو دیدارِ الٰہی میں منہمک ہو گئے اور دنیا کے سارے معاملات حرص و ہوا کے بندوں کے ہاتھ میں منتقل ہونے لگے اور انھوں نے انسانیت کو اپنی ہوس کاریوں اور ستم رانیوں کا تختۂ مشق بنانا شروع کیا۔ جب بگڑے ہوئے لوگ قوت و طاقت کے مالک بن جائیں اور معاشرے کے خدا ترس اور با اخلاق افراد اُمورِ دنیا سے یکسر بے تعلق ہو جائیں تو پھر ظلم و استبداد کی راہ کون روک سکتا ہے۔ چنانچہ اس صورتِ حال سے بدقماش لوگوں نے خوب فائدہ اٹھایا۔

یہ تو تھے وہ معاشرتی اور خارجی حالات جو مذہب کو صرف جذبہ و احساس تک محدود رکھنے سے پیدا ہوئے۔ مگر یہ طرزِ فکر انسان کو باطنی طور پر بھی مکمل سکون اور اطمینان سے ہمکنار نہ کر سکا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حاسۂ مذہبی کوئی ایک جذبہ نہیں بلکہ وجدان ہے اور مختلف جذبات سے مرکب ہے۔ یہ ایک مجموعی ذہنی کیفیت یا رجحانِ نفس کا نام ہے جس کے ماتحت مختلف اوقات میں مختلف جذبات پیدا ہو سکتے ہیں۔ یہ جذبات نوعیت کے اعتبار سے اتنے متعدد اور گوناگوں ہیں کہ انسان کے لیے یہ امتیاز کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ کونسا صحیح رُوحانی جذبہ ہے اور کونسا دنیٰ انا کا بگڑا ہوا عکس۔ چنانچہ صحیح اور غلط میں امتیاز کرنے کے لیے وہ کسی ایسے معیار کا محتاج ہے جو اس سلسلے میں اُسے ہدایت اور رہنمائی دے۔ اب اس معیار سے صحیح طور پر فائدہ اٹھانے کے لیے عقل کو کام میں لانا پڑتا ہے۔ کیونکہ جب تک انسان کی عقل کسی چیز کے صحیح ہونے پر شہادت نہیں دیتی اس وقت تک اس کو مکمل اطمینان نصیب نہیں ہوتا۔ چنانچہ دیکھیے کہ آسمانی اور الہامی ادب میں بھی انسانی جذبات کو اپیل کرنے کے ساتھ ساتھ انسانی فکر و شعور کو بیدار کرنے اور آنکھیں کھول کر نظامِ کائنات کو دیکھنے کی بھی بار بار دعوت دی گئی ہے۔ یہ انسان کی اس فطری طلب ہی کا نتیجہ ہے کہ دنیا کے دینی ادب میں علمِ کلام کو ہمیشہ ایک اونچا مقام حاصل رہا ہے۔

ایک طرف اہلِ دل صوفیا نے مشاہدۂ باطن کے ذریعے انسان کے قلب کو منور کرنے کی کوشش کی تو دوسری طرف اہلِ بصیرت نے عقلی استدلال کی مدد سے انسان کے ذہنی اضطراب کو دُور کیا۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو عقل اور جذبہ کی دوئی کو مٹا کر انسانی زندگی کی فطری وحدت کو برقرار رکھنا اور اس کی فطرت کے دونوں مطالبوں کو پورا کرنا ہی دینِ حق کی سب سے بڑی خدمت اور کامیابی ہے اور اس معاملے میں اسلام کا کردار دوسرے سارے ادیان سے ممتاز ہے۔

اُس نے سب سے پہلے انسان کے دل میں اس خیال کو راسخ کیا کہ انسان ہی قادرِ مطلق کی صناعی کا ایک نمونہ نہیں ہے بلکہ یہ ساری کائنات اس کی تخلیق و تدبیر کا نتیجہ ہے، اس وجہ سے یہاں کی ہر چیز نہایت گہری روحانیت کی حامل ہے بشرطیکہ اسے مذہب کے پاکیزہ احساسات کے ساتھ استعمال کیا جائے۔ فکر و نظر کا یہ ایک عظیم انقلاب ہے جو اسلام نے برپا کیا ہے۔ مذہب کے اندر گہری بصیرت رکھنے والے حکما نے جنت سے آدم کے نکلنے کی جو توجیہ کی ہے وہ بھی اسی حقیقت کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ اُن کا کہنا یہ ہے کہ اللہ نے آدمؑ کو اُس کی لغزش معاف کر دینے کے باوجود زمین پر اس لیے رکھا کہ وہ محض روحانی کیف و مستی کو ہی اپنا منتہائے مقصود نہ بنائے بلکہ روحانی رفعت و بلندی کے حصول میں اُن مادّی علائق اور دنیوی تعلقات میں بھی تقدیس پیدا کرے جو اپنی فطرت کے اعتبار سے تو مقدس ہی ہیں مگر انسان کی حد سے بڑھی ہوئی مادیت اور محسوس پرستی انھیں روحانی کیف سے محروم کر دیتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں یُوں کہا جا سکتا ہے کہ انسان کو روحانی سربلندی کے لیے جدوجہد کرتے وقت صرف اپنی رُوح ہی کو لے کر آگے نہ بڑھنا ہو گا بلکہ اس کے ساتھ اُن سارے مادّی رشتوں کو بھی پاکیزہ اور مقدس بنانا ہو گا جن میں وہ جکڑا ہوا ہے۔ جس طرح جسمانی پاکیزگی کا یہ تصور بالکل غلط ہے کہ آدمی ناپاک کپڑوں کو اُتار کر بالکل برہنہ ہو جائے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جسم کے ساتھ کپڑوں کی پاکیزگی اور طہارت کا بھی التزام کرے، بالکل اسی طرح تزکیۂ نفس اور روح کی بالیدگی کا مطلب بھی یہ نہیں کہ باری تعالیٰ نے مادّی تعلقات اور حسی خواہشات اور تمناؤں کا جو لباس انسان کو عطا کر رکھا ہے اُسے تار تار کر دے یا اُس کے تقاضوں سے یکسر غافل ہو جائے، بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ خدا کے

اس قیمتی عطیے کی بھی قدر کرے اور اُسے رُوح کی طرح ہی پاک اور صاف رکھے۔ مادی علائق کو توڑ کر اور دنیا اور اُس کی ترغیبات سے منہ موڑ کر رُوح کی تسکین اسلام میں قطعاً مطلوب و مقصود نہیں۔ کیونکہ یہ باری تعالیٰ کے عطیات کی ناشکری ہے۔ انسان کی حقیقی عظمت اور خدا کے ہاں اُس کی سرخروئی کا راز اس بات میں مضمر ہے کہ وہ روح کی پاکیزگی کے ساتھ زندگی کے دوسرے شعبوں کو بھی پاکیزہ بنائے۔ اُس کے صنفی تعلقات میں پاکیزگی ہو۔ اُس کے کاروباری معاملات میں باری تعالیٰ کی محبت جلوہ گر ہو۔ اس کی سیاست اور معاشرت خدا خوفی کی عملی تفسیر ہو۔ اور اس طرح اس کی زندگی کا ہر شعبہ تجلیاتِ الٰہی کا مظہر ہو۔ مادّی زندگی کی خواہشات اور ترغیبات کو بالکل ختم کر کے ذاتِ حق کا احساس یقیناً ایک مجاہدہ ہے مگر اس سے بڑا مجاہدہ یہ ہے کہ نفس کی تحریصات کے ہوتے ہوئے انسان حق و صداقت کے راستے پر گامزن رہے۔ آپ زندگی میں اُس انسان کو کبھی قدر کی نگاہ سے نہ دیکھیں گے جو کسی خطرے کو دیکھ کر اکیلا اپنی جان کی حفاظت کے لیے بھاگ اٹھتا ہے، بلکہ اُس شخص کی تعظیم اور اُس کی خدمات کا اعتراف اور اُس کی انسانیت دوستی اور جذبۂ رحم کی قدر کریں گے جو اپنے ساتھ دوسرے بے سہارا لوگوں کی جان کی محافظت کے لیے جدوجہد کرتا ہے اور اس راہ میں جان کی بازی تک لگا دیتا ہے۔

اسلام نے انسان کی پُوری زندگی کو اُس کے سارے مقتضیات کے ساتھ رُوحانی کیف اور تعلق باللہ کی جیتی جاگتی تصویر بنانے کی جو کوشش کی ہے اس کا اندازہ اس کی تعلیمات سے کیا جا سکتا ہے۔ آپ پیدائش اور موت کو ہی دیکھیں۔ پیدائش کے وقت نومولود کے کان میں اذان اور اقامت کہی جاتی ہے۔ یعنی اُس کے قلب و دماغ کی پاکیزہ لوح پر سب سے پہلے یہ نقش ثبت کیا جاتا ہے کہ تجھے یہ پُوری زندگی اُسی طرح توجّہ الی اللہ کے ساتھ گزارنی ہے جس طرح ایک نمازی اذان اور اقامت کے بعد خدا کے حضور میں کھڑا ہو کر پُوری یکسوئی کے ساتھ تکبیر کا انتظار کرتا ہے۔ پھر موت کے وقت نماز جنازہ میں نہ تو اذان کہی جاتی ہے اور نہ اقامت۔ اس کا غالباً مطلب یہ ہے کہ خدا کے حضور میں تمہاری حاضری کے لیے جو اذان اور اقامت تمہاری پیدائش کے وقت کہی گئی تھی اب تکبیر کے ساتھ تمہاری اس عبادت کی تکمیل ہو رہی ہے۔ یعنی تمہاری پُوری زندگی بارگاہ الٰہی میں

حاضر ہونے کی بس تیاری ہی ہونی چاہیے۔ اور تمہاری حیاتِ مُستعار کے سارے لمحات اس احساسِ ذمہ داری اور اس محبت اور خوف کے ملے جُلے جذبات کے ساتھ صرف ہونے چاہییں جس طرح خدا کا ایک نیک بندہ نماز سے پہلے چند ثانیے صرف کرتا ہے۔ نماز کیا ہے؟ باری تعالیٰ کے دربار میں حاضری۔ موت بھی درحقیقت اسی حاضری کا نام ہے۔ اور یہ زندگی اُس حاضری سے پہلے کا وقفہ ہے جسے انسان کو اُسی احساس کے ساتھ گزارنا چاہیے جس کے ساتھ وہ اقامت اور تکبیر کے درمیان کے وقفے کو گزارتا ہے۔

اسلام نے رُوح کو پاکیزہ بنانے کے ساتھ ساتھ جسمانی تقاضوں کو بھی پاکیزہ بنانے پر جو زور دیا ہے وہ اسلام کے بنیادی رکن یعنی نماز سے پوری طرح ظاہر ہوتا ہے۔ اسلام کے معترضین نے دینِ حق کے خلاف جس قدر اعتراضات کیے ہیں ان میں ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ اسلام کی سب سے بڑی عبادت یعنی نماز میں انسانی رُوح کو باری تعالیٰ میں جذب ہونے کا موقع نہیں ملتا اور رکوع و سجُود اس کی یکسوئی میں خلل انداز ہوتے ہیں۔ مگر یہ ان معترضین کی ناسمجھی ہے۔ اسلام کا تو یہ منشا ہی نہیں ہے کہ انسان دنیا سے یکسر بے تعلق ہو کر اپنے آپ کو باری تعالیٰ کے وجود میں اس طرح گُم کر دے جس طرح کہ قطرہ دریا میں کھو کر اپنا وجود ختم کر دیتا ہے۔ اسلام انسان کو عبودیت کے مقام پر رکھنا چاہتا ہے نہ کہ معبود میں جذب کر دینا۔ اسی وجہ سے وہ عابد و معبود کے امتیاز کو کسی صورت بھی مٹنے نہیں دیتا۔ اُس نے اس امر کا پُورا التزام کیا ہے کہ عینِ عبادت کے وقت جب انسان باری تعالیٰ کی طرف پُوری طرح متوجہ ہوتا ہے وہ کہیں جذب کی حالت میں اپنے مرتبہ و مقام کو فراموش نہ کر دے۔ اس لیے اُس نے اُس کے شعُور کو بیدار رکھنے کا یہ انتظام کیا ہے کہ اپنے آپ کو یکسر محو کرنے کے بجائے کھڑا ہو کر پُورے فہم کے ساتھ قرآن مجید کی تلاوت کرے، پُورے ضابطے کے تحت رکوع و سجود کر کے اللہ کی تسبیح کرے، اور ایک مخصوص طریقے کی پابندی کرتے ہوئے نماز کو اختتام تک پہنچائے۔ نماز میں یہ مختلف جسمانی حرکات اور حالتیں، اور پھر ان میں مختلف کلمات ادا کرنا انسانی شعُور کی بیداری اور خارجی دنیا سے تعلق قائم رکھنے کا ذریعہ ہے۔ اسلامی تعلیمات کے رمز شناس ائمہ نے تو اس بات کو بھی پسند نہیں کیا کہ کوئی شخص آنکھیں بند کر کے نماز ادا کرے۔ کیونکہ اس سے بعض اوقات

انسان پر غفلت طاری ہو جانے کا اندیشہ ہو جاتا ہے۔

جذب کی ایسی کیفیت جس سے انسان اپنے آپ کو بھول جائے، اپنی ذمہ داریوں کو بھول جائے اور اپنے خالق اور مالک کے مرتبہ و مقام اور اس کے ساتھ اپنے تعلق کی نوعیت کو بھول جائے، اسلامی تعلیمات کی عین ضد ہے۔

اسلام میں روحانی کیف کا بھی ایک مقام ہے، لیکن یہ وہ روحانی کیف ہے جو روح کو مادی تعلقات سے آزاد کر کے یا اُن سے غافل ہو کر پیدا نہیں ہوتا بلکہ ان تعلقات کی ساری ذمہ داریوں سے احکام الٰہی کے مطابق عہدہ برا ہو کر معرض وجود میں آتا ہے۔ اسلام نے روحانی لذت کو انسان کا منتہائے مقصود قرار نہیں دیا بلکہ بندگیٔ رب کو اس کی غایت الغایات ٹھیرایا ہے۔ اسلام ایک احساسِ فرض کا نام ہے جو باری تعالیٰ کے تعلق کی وجہ سے انسان کے دل میں اپنے متعلق، اپنے ابنائے جنس کے متعلق، اور کائنات کے متعلق پیدا ہوتا ہے جب تک ان سارے تعلقات کو خالقِ کائنات کے تعلق کے تابع رکھ کر پوری طرح نبھایا نہیں جاتا اسلام کا منشا پورا نہیں ہوتا۔ اسلام خدا کے ساتھ تعلق کی خاطر دوسرے تعلقات کو توڑ دینے کی تعلیم نہیں دیتا بلکہ انہیں ہدایتِ الٰہی کے مطابق درست اور اُستوار کر کے انہیں منضبط بنانے کی ترغیب دیتا ہے۔ آپ اوقاتِ نماز کے نظام پر غور کریں تو آپ کو اسلام کا مزاج بآسانی سمجھ میں آسکتا ہے۔ باری تعالیٰ اگر چاہتا تو یہ بھی کر سکتا تھا کہ پانچ وقت کی نمازیں فرض کرنے کے بجائے ایک ہی سکون کے وقت میں ادا کرنے کا حکم صادر فرما دیتا۔ مگر اُس نے انہیں دن کے مختلف اوقات میں پھیلا دیا ہے تاکہ انسان امورِ دنیا میں کھو کر خدا کو نہ بھول جائے اور خدا کے حضور میں بار بار اپنی بندگی کا اعتراف کر کے اور اس کے ساتھ پیمانِ عبودیت باندھ کر دنیا کے بندے کی حیثیت سے نہیں بلکہ خدا کے بندے کی حیثیت سے امورِ دنیا سرانجام دے تاکہ امورِ دنیا اور آخرت میں بُعد و بیگانگی کے بجائے یکسانیت و وحدت پیدا ہو جائے۔ پھر آپ یہ بھی دیکھیں گے کہ جن اوقات میں انسان کے خدا سے غافل ہونے کے زیادہ امکانات ہوتے ہیں ان نمازوں کی رکعتوں کی تعداد کم مگر ان کا اجر بہت زیادہ رکھا گیا ہے۔ مثلاً نماز عصر۔ یہ کاروبار کے انتہائی عروج کا وقت ہوتا ہے۔ اس بنا پر انسان کا اس کاروبار میں انہماک بالکل فطری امر ہے۔

چنانچہ اس وقت نماز کی خاص طور پر تاکید کی گئی ہے اور اس کے لیے زیادہ سے زیادہ اجر کی بشارت دی گئی ہے۔ مگر انسانی مزاج کا خیال رکھتے ہوئے اس کی رکعتیں کم مقرر کی گئی ہیں۔ یہی حال نماز فجر کا ہے۔ یہ ہر روز خدا کی بندگی اور عبودیت کا سب سے پہلا اظہار اور اس کی راہ میں نفس کے ساتھ جہاد کا اوّلین مظاہرہ ہے۔ اگر عصر کے وقت انسان دنیاوی کاموں میں کھویا ہوتا ہے تو فجر کے وقت جسم کے تقاضے اُس پر غالب ہوتے ہیں۔ مگر بندۂ مومن ان تقاضوں سے مغلوب ہونے کے بجائے ان پر غالب آکر بارگاہِ خداوندی میں حاضر ہو جاتا ہے۔ اسی وجہ سے اس کا ثواب بھی نسبتًا زیادہ ہے۔

اُمورِ دنیا کو چھوڑ کر بار بار دربارِ الٰہی میں کھنچے چلے آنا اور جسمانی لذت اور آرام کو ترک کر کے مالک الملک کے حضور میں حاضری دینا اور پھر حاضری کے بعد اُمورِ دنیا اور آرام و آسائش کی طرف متوجہ ہونا اگر ایک بہت بڑی آزمائش ہے تو انسان کی اخلاقی اور روحانی عظمت اور سربلندی کا سب سے مؤثر ذریعہ بھی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اُمورِ دنیا اور وہ جسمانی لذت و آرام جو حیاتِ انسانی کے خالص مادّی شعبے ہیں، انہیں بھی اسلام تعلق باللہ کے نُور سے منور کر دیتا ہے۔ یہ ایک عظیم مجاہدہ ہے۔ قرآن مجید نے اسی مجاہدہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے سورۂ جمعہ میں فرمایا ہے:

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا	پھر جب نماز سے فارغ ہو جاؤ تو زمین میں پھیل
فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ وَ	جاؤ اور اللہ کا فضل تلاش کرو اور اللہ کو بہت یاد
اذْكُرُوا اللّٰهَ كَثِيْرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ۔ (رکوع ۲)	یاد کرو تاکہ تم فلاح پاؤ۔

یہ آیت اُمورِ دین اور اُمورِ دنیا کے باہمی تعلق کے سلسلے میں بڑی فکر انگیز ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا کے حضور میں حاضری کے بعد عملی جد و جہد کے لیے دنیا میں پھیل جاؤ مگر اس جد و جہد کی غرض و غایت بھی بجز فضلِ الٰہی کے حصول کے اور کوئی نہ ہونی چاہیے۔ یعنی زندگی کے سامان کی تلاش کرتے ہوتے بھی یہ مادّی سامان قطعًا تمہارا مقصود نہ بننا چاہیے، بلکہ اس میں بھی تمہارے پیش نظر باری تعالیٰ کی خوشنودی اور رضا ہی ہونی چاہیے اور تمہیں یہ کام خدا سے غافل ہو کر نہیں بلکہ اُس معبودِ حقیقی کو زیادہ سے زیادہ یاد کر کے سرانجام دینا چاہیے تاکہ یہ دوڑ دھوپ تمہاری روحانی ترقی کا ذریعہ بنے۔

اس آیت کے بالکل متصل ہی قرآن مجید نے انسانی کمزوری کی تصویرکشی اس طرح کی ہے:

وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا

اور جب انہوں نے کوئی سودا بکتے دیکھا یا کوئی تماشہ ہوتے دیکھا تو اس کی طرف دوڑ گئے اور اے نبی، تم کو کھڑا چھوڑ دیا

یعنی خدا سے غفلت، اور حبِ دنیا کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان دنیوی منفعتوں اور لذّتوں کی طرف کھچ کر چلا جاتا ہے اور اس کی زندگی میں یہ توازن باقی نہیں رہتا کہ وہ دین اور دنیا کے تقاضے پورے کرنے میں اعتدال قائم کرے۔

مسلمان اگر دنیا کی طرف متوجہ بھی ہوتا ہے تو اس کی محبت میں گرفتار ہو کر نہیں بلکہ اپنی بندگی کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے ہوتا ہے۔ دنیا کے یہ وسائل قادرِ مطلق کے عطیات ہیں جنہیں ایک بندۂ مومن اُس کی ہدایت کے مطابق استعمال کر کے اپنی بندگی اور اُس محسنِ مطلق کے حضور میں احسانمندی کا عملی ثبوت پیش کرتا ہے۔

اسلام نے حیاتِ انسانی کے سارے گوشوں کو کس قدر پاکیزہ اور روحانیت سے لبریز کیا ہے اس کا اندازہ کرنے کے لیے حضور سرورِ کائنات ؐ سے جو دعائیں منقول ہیں اُن پر ایک نگاہ ڈالیے اور دیکھیے کہ ایک عام انسان زندگی کے جن شعبوں کو خالص حیوانی شعبے سمجھتا رہا ہے انہیں اس صادق و مصدوق ؐ کی تعلیمات نے کس طرح روحانیت کے نور سے منور کر دیا ہے۔ جنسی خواہش سے زیادہ کونسی دوسری خواہش اور اس تعلق سے زیادہ کونسا دوسرا تعلق حیوانی ہو سکتا ہے۔ مگر عین اس وقت جب میاں بیوی مادّی زندگی کی اس لذّت سے لطف اندوز ہونے کا ارادہ کریں یا لطف اندوز ہو رہے ہوں تو اس وقت بھی ایک دعا کے ذریعہ شیطان کے خطرات سے محفوظ رہنے اور باری تعالیٰ کے وجود کا احساس کرتے اور اس کی پناہ ڈھونڈنے کی تلقین کی گئی ہے۔

تفہیم القرآن

المُجَادلہ

(۳)

اَے لوگو جو ایمان لاتے ہو، جب تم سے کہا جائے کہ اپنی مجلسوں میں کُشادگی پیدا کرو تو جگہ کشادہ کر دیا کرو، اللہ تمہیں کشادگی بخشے گا[۲۹]۔ اور جب تم سے کہا جائے کہ اٹھ جاؤ تو اٹھ جایا کرو[۳۰]۔ تم میں سے جو

---

[۲۹] اس کی تشریح سورہ کے دیباچے میں کی جا چکی ہے۔ بعض مفسرین نے اِس حکم کو صرف نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس تک محدود سمجھا ہے، لیکن جیسا کہ امام مالکؒ نے فرمایا ہے، صحیح بات یہ ہے کہ مسلمانوں کی تمام مجلسوں کے لیے یہ ایک عام ہدایت ہے۔ اللہ اور اس کے رسول نے اہلِ اسلام کو جو آداب سکھائے ہیں ان میں سے ایک بات یہ بھی ہے کہ جب کسی مجلس میں پہلے سے کچھ لوگ بیٹھے ہوں اور بعد میں مزید کچھ لوگ آئیں، تو یہ تہذیب پہلے سے بیٹھے ہوئے لوگوں میں ہونی چاہیے کہ وہ خود نئے آنے والوں کو جگہ دیں اور حتی الامکان کچھ سکڑ اور سمٹ کر ان کے لیے کشادگی پیدا کریں، اور اتنی شائستگی بعد کے آنے والوں میں ہونی چاہیے کہ وہ زبردستی ان کے اندر نہ گھُسیں اور کوئی شخص کسی کو اُٹھا کر اس کی جگہ بیٹھنے کی کوشش نہ کرے۔ حدیث میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لا یقیم الرجل الرجل من مجلسہ فیجلس فیہ ولکن تفسحوا و توسعوا "کوئی شخص کسی کو اٹھا کر اس کی جگہ نہ بیٹھے بلکہ تم لوگ خود دوسروں کے لیے جگہ کشادہ کرو" (مسند احمد، بخاری، مسلم)۔ اور حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص کی روایت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا لا یحل لرجل ان یفرق بین اثنین الا باذنہما "کسی شخص کے لیے یہ حلال نہیں ہے کہ دو آدمیوں کے درمیان اُن کی اجازت کے بغیر گھس جائے" (مسند احمد

لوگ ایمان رکھنے والے ہیں اور جن کو علم بخشا گیا ہے، اللہ ان کو بلند درجے عطا فرمائے گا۔[۲۸] اور جو کچھ تم کرتے ہو اللہ کو اس کی خبر ہے۔

اے لوگو جو ایمان لائے ہو، جب تم رسول سے تخلیہ میں بات کرو تو بات کرنے سے پہلے کچھ صدقہ دو۔[۲۹]

ابو داؤد، ترمذی)۔

۲۷۔ عبدالرحمان بن زید بن اسلم کا بیان ہے کہ لوگ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں دیر تک بیٹھے رہتے تھے اور ان کی کوشش یہ ہوتی تھی کہ آخر وقت تک بیٹھے رہیں۔ اس سے بسا اوقات حضورؐ کو تکلیف ہوتی تھی، آپ کے آرام میں بھی خلل پڑتا تھا اور آپ کے کاموں کا بھی حرج ہوتا تھا۔ اس پر یہ حکم نازل ہوا کہ جب تم لوگوں سے کہا جائے کہ اٹھ جاؤ تو اٹھ جاؤ۔ (ابن جریر، ابن کثیر)۔

۲۸۔ یعنی یہ نہ سمجھو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں دوسروں کو جگہ دینے کی خاطر اگر تم آپ سے کچھ دُور جا بیٹھے تو تمہارا درجہ گر گیا، یا اگر مجلس برخاست کرنے کے لیے تمہیں اٹھ جانے کے لیے کہا گیا تو تمہاری کچھ ذلت ہو گئی۔ رفع درجات کا اصل ذریعہ ایمان اور علم ہے نہ یہ کہ کس کو مجلس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب بیٹھنے کا موقع ملا، اور کون زیادہ دیر تک آپ کے پاس بیٹھا۔ کوئی شخص اگر آپ کے قریب بیٹھ گیا ہو تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اسے بڑا مرتبہ مل گیا۔ بڑا مرتبہ تو اسی کا رہے گا جس نے ایمان اور علم کی دولت زیادہ پائی ہے۔ اسی طرح کسی شخص نے اگر زیادہ دیر تک بیٹھ کر اللہ کے رسول کو تکلیف دی تو اس نے اُلٹا جہالت کا کام کیا۔ اس کے درجے میں محض یہ بات کوئی اضافہ نہ کر دیگی کہ اسے دیر تک آپ کے پاس بیٹھنے کا موقع ملا۔ اُس سے بدرجہا زیادہ بلند مرتبہ اللہ کے ہاں اس کا ہے جس نے آپ کی صحبت سے ایمان اور علم کا سرمایہ حاصل کیا اور وہ اخلاق سیکھے جو ایک مومن میں ہونے چاہییں۔

۲۹۔ حضرت عبداللہ بن عباس اِس حکم کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ مسلمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت زیادہ باتیں (یعنی تخلیہ کی درخواست کر کے) پوچھنے لگے تھے حتیٰ کہ انہوں نے حضورؐ کو تنگ کر دیا۔ آخر کار اللہ تعالیٰ نے یہ چاہا کہ اپنے نبی پر سے یہ بوجھ ہلکا کر دے (ابن جریر)۔ زید بن اسلم کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے جو شخص بھی علیحدگی میں بات کرنے کی درخواست کرتا، آپ اسے رد نہ فرماتے تھے جس کا جی چاہتا آ کر عرض کرتا کہ میں ذرا الگ بات کرنا چاہتا ہوں، اور آپ اسے موقع دے دیتے، یہاں تک کہ بہت سے لوگ ایسے معاملات میں بھی آپ کو تکلیف دینے

یہ تمہارے لیے بہتر اور پاکیزہ تر ہے۔ البتہ اگر تم صدقہ دینے کے لیے کچھ نہ پاؤ تو اللہ غفور و رحیم ہے۔
کیا تم ڈر گئے اس بات سے کہ تخلیہ میں گفتگو کرنے سے پہلے تمہیں صدقات دینے ہوں گے؟ اچھا، اگر تم ایسا نہ کرو ۔۔۔ اور اللہ نے تم کو اس سے معاف کر دیا ۔۔۔ تو نماز قائم کرتے رہو، زکوٰۃ دیتے رہو اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرتے رہو۔ تم جو کچھ کرتے ہو اللہ اس سے باخبر ہے ۳۲ ع

لگے جن میں الگ بات کرنے کی کوئی حاجت نہ ہوتی۔ زمانہ وہ تھا جس میں سارا عرب مدینہ کے خلاف برسرِ جنگ تھا۔ بعض اوقات کسی شخص کی اس طرح کی سرگوشی کے بعد شیطان لوگوں کے کان میں یہ پھونک دیتا تھا کہ یہ فلاں قبیلے کے حملہ آور ہونے کی خبر لایا تھا اور اس سے مدینہ میں افواہوں کا بازار گرم ہو جاتا تھا۔ دوسری طرف لوگوں کی اس حرکت کی وجہ سے منافقین کو یہ کہنے کا موقع مل جاتا تھا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم تو کانوں کے کچے ہیں، ہر ایک کی سُن لیتے ہیں۔ ان وجوہ سے اللہ تعالیٰ نے یہ پابندی لگا دی کہ جو آپ سے خلوت میں بات کرنا چاہے وہ پہلے صدقہ دے (احکام القرآن لابن العربی)۔ قتادہ کہتے ہیں کہ دوسروں پر اپنی بڑائی جتانے کے لیے بھی بعض لوگ حضور سے خلوت میں بات کرتے تھے۔

حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ جب یہ حکم آیا تو حضور نے مجھ سے پوچھا کتنا صدقہ مقرر کیا جائے؟ کیا ایک دینار؟ میں نے عرض کیا یہ لوگوں کی مقدرت سے زیادہ ہے۔ آپؐ نے فرمایا نصف دینار؟ مَیں نے عرض کیا لوگ اس کی مقدرت بھی نہیں رکھتے۔ فرمایا پھر کتنا؟ مَیں نے عرض کیا بس ایک جَو برابر سونا۔ فرمایا انک لزھید، یعنی تم نے تو بڑی کم مقدار کا مشورہ دیا (ابن جریر، ترمذی، مسند ابو یعلیٰ)۔ ایک دوسری روایت میں حضرت علیؓ فرماتے ہیں قرآن کی یہ ایک ایسی آیت ہے جس پر میرے سوا کسی نے عمل نہیں کیا۔ اِس حکم کے آتے ہی مَیں نے صدقہ پیش کیا اور ایک مسئلہ آپ سے پوچھ لیا۔ (ابن جریر، حاکم، ابن المُنذِر، عبد بن حُمَید)۔

۳۲ یہ دوسرا حکم اوپر کے حکم کے تھوڑی مدت بعد ہی نازل ہو گیا اور اس نے صدقہ کے وجوب کو منسوخ کر دیا۔ اس امر میں اختلاف ہے کہ صدقہ کا یہ حکم کتنی دیر رہا۔ قتادہ کہتے ہیں کہ ایک دن سے بھی کم مدت تک باقی رہا پھر منسوخ کر دیا گیا۔ مقاتل بن حیان کہتے ہیں دس دن تک رہا۔ یہ زیادہ سے زیادہ اس حکم کے بقا کی مدت ہے جو کسی روایت میں بیان ہوئی ہے۔

کیا تم نے دیکھا اُن لوگوں کو جنہوں نے دوست بنایا ہے ایک ایسے گروہ کو جو اللہ کا مغضوب ہے؟[۳۱]
وہ نہ تمہارے ہیں نہ اُن کے[۳۲]، اور وہ جان بوجھ کر جھوٹی بات پر قسمیں کھاتے ہیں[۳۳]۔ اللہ نے ان کے لیے
سخت عذاب مہیا کر رکھا ہے، بڑے ہی بُرے کرتوت ہیں جو وہ کر رہے ہیں۔ انہوں نے اپنی قسموں کو
ڈھال بنا رکھا ہے جس کی آڑ میں وہ اللہ کی راہ سے لوگوں کو روکتے ہیں[۳۴]، اِس پر ان کے لیے ذلت کا
عذاب ہے۔ اللہ سے بچانے کے لیے نہ ان کے مال کچھ کام آئیں گے نہ ان کی اولاد۔ وہ دوزخ کے یار
ہیں، اسی میں وہ ہمیشہ رہیں گے۔ جس روز اللہ ان سب کو اٹھائے گا، وہ اس کے سامنے بھی اُسی طرح
قسمیں کھائیں گے جس طرح تمہارے سامنے کھاتے ہیں[۳۵] اور اپنے نزدیک یہ سمجھیں گے کہ اس سے ان کا کچھ
کام بن جائے گا۔ خوب جان لو، وہ پرلے درجے کے جھوٹے ہیں۔ شیطان اُن پر مسلّط ہو چکا ہے اور اُس
نے خدا کی یاد اُن کے دل سے بھلا دی ہے۔ وہ شیطان کی پارٹی کے لوگ ہیں۔ خبردار رہو، شیطان کی

۳۱؎ اشارہ ہے مدینے کے یہودیوں کی طرف جنہیں منافقین نے دوست بنا رکھا تھا۔

۳۲؎ یعنی مخلصانہ تعلق اُن کا نہ اہلِ ایمان سے ہے نہ یہود سے۔ دونوں کے ساتھ انہوں نے محض اپنی اغراض کے لیے رشتہ جوڑ رکھا ہے۔

۳۳؎ یعنی اِس بات پر کہ وہ ایمان لائے ہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنا ہادی و پیشوا مانتے ہیں اور اسلام و اہلِ اسلام کے وفادار ہیں۔

۳۴؎ مطلب یہ ہے کہ ایک طرف تو وہ اپنے ایمان اور اپنی وفاداری کی قسمیں کھا کر مسلمانوں کی گرفت سے بچے رہتے ہیں، اور دوسری طرف اسلام اور اہلِ اسلام اور پیغمبر اسلام کے خلاف ہر طرح کے شبہات اور وسوسے لوگوں کے دلوں میں پیدا کرتے ہیں تاکہ لوگ یہ سمجھ کر اسلام قبول کرنے سے باز رہیں کہ جب گھر کے بھیدی یہ خبریں دے رہے ہیں تو ضرور اندر کچھ دال میں کالا ہو گا۔

۳۵؎ یعنی یہ صرف دنیا ہی میں اور صرف انسانوں ہی کے سامنے جھوٹی قسمیں کھانے پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ آخرت میں خود اللہ جل شانہٗ کے سامنے بھی یہ جھوٹی قسمیں کھانے سے باز نہ رہیں گے۔ جھوٹ اور فریب اِن کے اندر اتنا گہرا اُتر چکا ہے کہ مر کر بھی یہ ان سے نہ چھوٹے گا۔

پارٹی والے ہی خسارے میں رہنے والے ہیں۔ یقیناً ذلیل ترین مخلوقات میں سے ہیں وہ لوگ جو اللہ اور اس کے رسول کا مقابلہ کرتے ہیں۔ اللہ نے لکھ دیا ہے کہ میں اور میرے رسول غالب ہو کر رہیں گے[۳۶] فی الواقع اللہ زبردست اور زور آور ہے۔

تم کبھی یہ نہ پاؤ گے کہ جو لوگ اللہ اور آخرت پر ایمان رکھنے والے ہیں وہ اُن لوگوں سے محبت کرتے ہوں جنہوں نے اللہ اور اس کے رسول کی مخالفت کی ہے، خواہ وہ ان کے باپ ہوں، یا ان کے بیٹے، یا ان کے بھائی یا اُن کے اہلِ خاندان[۳۷]۔ یہ وہ لوگ ہیں جن کے دلوں میں اللہ نے ایمان ثبت کر دیا ہے اور

۳۶؎ تشریح کے لیے ملاحظہ ہو تفہیم القرآن، جلد چہارم، الصافات، حاشیہ ۹۳۔

۳۷؎ اس آیت میں دو باتیں ارشاد ہوئی ہیں۔ ایک بات اصولی ہے، اور دوسری امرِ واقعی کا بیان۔ اصولی بات یہ فرمائی گئی ہے کہ دینِ حق پر ایمان اور اعدائے دین کی محبت، دو بالکل متضاد چیزیں ہیں جن کا ایک جگہ اجتماع کسی طرح قابلِ تصور نہیں ہے۔ یہ بات قطعی ناممکن ہے کہ ایمان اور دشمنانِ خدا و رسول کی محبت ایک دل میں جمع ہو جائیں، بالکل اُسی طرح جیسے ایک آدمی کے دل میں اپنی ذات کی محبت اور اپنے دشمن کی محبت بیک وقت جمع نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا اگر تم کسی شخص کو دیکھو کہ وہ ایمان کا دعویٰ بھی کرتا ہے اور ساتھ ساتھ اس نے ایسے لوگوں سے محبت کا رشتہ بھی جوڑ رکھا ہے جو اسلام کے مخالف ہیں تو یہ غلط فہمی تمہیں ہرگز لاحق نہ ہونی چاہیے کہ شاید وہ اپنی اِس روش کے باوجود ایمان کے دعوے میں سچا ہو۔ اِسی طرح جن لوگوں نے اسلام اور مخالفینِ اسلام سے بیک وقت رشتہ جوڑ رکھا ہے وہ خود بھی اپنی پوزیشن پر اچھی طرح غور کر لیں کہ وہ فی الواقع کیا ہیں، مومن ہیں یا منافق؟ اور فی الواقع کیا ہونا چاہتے ہیں، مومن بن کر رہنا چاہتے ہیں یا منافق؟ اگر ان کے اندر کچھ بھی راستبازی موجود ہے اور وہ کچھ بھی یہ احساس اپنے اندر رکھتے ہیں کہ اخلاقی حیثیت سے منافقت انسان کے لیے ذلیل ترین رویہ ہے، تو انہیں بیک وقت دو کشتیوں میں سوار رہنے کی کوشش چھوڑ دینی چاہیے۔ ایمان تو اُن سے دو ٹوک فیصلہ چاہتا ہے۔ مومن رہنا چاہتے ہیں تو ہر اُس رشتے اور تعلق کو قربان کر دیں جو اسلام کے ساتھ اُن کے تعلق سے متصادم ہوتا ہو۔ اسلام کے رشتے سے کسی دوسرے رشتے کو عزیز تر رکھتے ہیں تو بہتر ہے کہ ایمان کا جھوٹا دعویٰ چھوڑ دیں۔

یہ تو ہے اصولی بات۔ مگر اللہ تعالیٰ نے یہاں صرف اصول بیان کرنے پر اکتفا نہیں فرمایا ہے بلکہ اس امر واقعی کو بھی مدعیانِ ایمان کے سامنے نمونے کے طور پر پیش فرما دیا ہے کہ جو لوگ سچے مومن تھے انہوں نے فی الواقع سب کی آنکھوں کے سامنے تمام اُن رشتوں کو کاٹ پھینکا جو اللہ کے دین کے ساتھ ان کے تعلق میں حائل ہوئے۔ یہ ایک ایسا واقعہ تھا جو بدر و اُحُد کے معرکوں میں سارا عرب دیکھ چکا تھا۔ مکہ سے جو صحابہ کرام ہجرت کرکے آئے تھے وہ صرف خدا اور اس کے دین کی خاطر خود اپنے قبیلے اور اپنے قریب ترین رشتہ داروں سے لڑ گئے تھے۔ حضرت ابوعبیدہ نے اپنے باپ عبداللہ بن جراح کو قتل کیا۔ حضرت مُصعَب بن عُمیر نے اپنے بھائی عُبَید بن عُمیر کو قتل کیا۔ حضرت عمرؓ نے اپنے ماموں عاص بن ہشام بن مُغیرہ کو قتل کیا۔ حضرت ابوبکر اپنے بیٹے عبدالرحمٰن سے لڑنے کے لیے تیار ہو گئے۔ حضرت علی، حضرت حمزہ اور حضرت عبیدہ بن الحارث نے عُتبہ، شَیبہ اور ولید بن عُتبہ کو قتل کیا جو اُن کے قریبی رشتہ دار تھے۔ حضرت عُمرؓ نے اسیرانِ جنگِ بدر کے معاملہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ان سب کو قتل کر دیا جائے اور ہم میں سے ہر ایک اپنے رشتہ دار کو قتل کرے۔ اسی جنگِ بدر میں حضرت مُصعب بن عُمیر کے سگے بھائی ابوعزیز بن عُمیر کو ایک انصاری پکڑ کر باندھ رہا تھا۔ حضرت مُصعَب نے دیکھا تو پکار کر کہا "ذرا مضبوط باندھنا، اِس کی ماں بڑی مالدار ہے، اِس کی رہائی کے لیے وہ تمہیں بہت سا فدیہ دے گی"۔ ابوعزیز نے کہا "تم بھائی ہو کر یہ بات کہہ رہے ہو؟" حضرت مصعب نے جواب دیا "اِس وقت تم میرے بھائی نہیں ہو بلکہ یہ انصاری میرا بھائی ہے جو تمہیں گرفتار کر رہا ہے"۔ اسی جنگِ بدر میں خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے داماد ابوالعاص گرفتار ہو کر آئے اور ان کے ساتھ رسول کی دامادی کی بنا پر قطعاً کوئی امتیازی سلوک نہ کیا گیا جو دوسرے قیدیوں سے کچھ بھی مختلف ہوتا۔ اِس طرح عالمِ واقعہ میں دنیا کو یہ دکھایا جا چکا تھا کہ مُخلص مسلمان کیسے ہوتے ہیں اور اللہ اور اس کے دین کے ساتھ ان کا تعلق کیسا ہوا کرتا ہے۔

دَیلَمی نے حضرت مُعاذ کی روایت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ دُعا نقل کی ہے کہ اَللّٰھم لا تجعل لفاجر (وفی روایۃٍ لفاسق) علَیَّ یداً ولا نعمۃ فیودّہٗ قلبی فانی وجدت فیما اوحیت الیّ لا تجد قوماً یؤمنون باللہ والیوم الآخر یوادون من حاد اللہ ورسولہٗ "خدایا،

اپنی طرف سے ایک رُوح عطا کر کے ان کو قوت بخشی ہے۔ وہ ان کو ایسی جنتوں میں داخل کرے گا جن کے نیچے نہریں بہتی ہونگی۔ ان میں وہ ہمیشہ رہیں گے۔ اللہ ان سے راضی ہوا اور وہ اللہ سے راضی ہوتے۔ وہ اللہ کی پارٹی کے لوگ ہیں خبردار رہو، اللہ کی پارٹی والے ہی فلاح پانے والے ہیں ع

ع ۳

کسی فاجر (اور ایک روایت میں فاسق) کا میرے اوپر کوئی احسان نہ ہونے دے کہ میرے دل میں اس کے لیے کوئی محبت پیدا ہو۔ کیونکہ تیری نازل کردہ وحی میں یہ بات بھی میں نے پائی ہے کہ اللہ اور یوم آخر پر ایمان رکھنے والوں کو تم اللہ اور رسول کے مخالفوں سے محبت کرتے نہ پاؤ گے"۔

تفہیم القرآن

اَلحَشر

نام دوسری آیت کے فقرے اَخْرَجَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا مِنْ اَھْلِ الْکِتٰبِ مِنْ دِیَارِھِمْ لِاَوَّلِ الْحَشْرِ سے ماخوذ ہے۔ مراد یہ ہے کہ یہ وہ سورۃ ہے جس میں لفظ الحشر آیا ہے۔

زمانۂ نزول بخاری و مسلم میں حضرت سعید بن جُبیر کی روایت ہے کہ مَیں نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے سورۂ حشر کے متعلق پوچھا تو انہوں نے بتایا کہ یہ غزوۂ بنی نضیر کے بارے میں نازل ہوئی تھی جس طرح سورۂ انفال غزوۂ بدر کے بارے میں نازل ہوئی۔ حضرت سعید بن جُبیر کی دوسری روایت میں ابنِ عباس رضی اللہ عنہ کے الفاظ یہ ہیں کہ قُل سورۃ النَّضِیر۔ یعنی یُوں کہو کہ یہ سورۂ نضیر ہے یہی بات مجاہد، قتادہ، زہری، ابن زید، یزید بن رُومان، محمد بن اسحاق وغیرہ حضرات سے بھی مروی ہے۔ ان سب کا متفقہ بیان یہ ہے کہ اِس میں جن اہلِ کتاب کے نکالے جانے کا ذکر ہے ان سے مراد بنی النضیر ہی ہیں۔ یزید بن رُومان، مجاہد اور محمد بن اسحاق کا قول یہ ہے کہ از اوّل تا آخر یہ پُوری سورۃ اسی غزوہ کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔

اب رہا یہ سوال کہ یہ غزوہ کب واقع ہُوا تھا؟ امام زُہری نے اِس کے متعلق عُروہ بن زُبیر کے حوالہ سے بیان کیا ہے کہ یہ جنگ بدر کے چھ مہینے بعد ہُوا ہے۔ لیکن ابن سعد، ابن ہشام اور بَلاذُری اسے ربیع الاوّل ۴ ہجری کا واقعہ بتاتے ہیں، اور یہی صحیح ہے۔ کیونکہ تمام روایات اس امر میں متفق ہیں کہ یہ غزوہ بئرِ مَعُونہ کے سانحہ کے بعد پیش آیا تھا۔ اور یہ بات بھی تاریخی طور پر ثابت ہے کہ بئرِ معونہ کا سانحہ جنگِ اُحُد کے بعد رُونما ہُوا ہے نہ کہ اس سے پہلے۔

تاریخی پس منظر اس سورہ کے مضامین کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ مدینۂ طیبہ اور حجاز کے یہودیوں کی تاریخ پر ایک نگاہ ڈال لی جائے، کیونکہ اس کے بغیر آدمی ٹھیک ٹھیک یہ نہیں جان سکتا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آخر کار اُن کے مختلف قبائل کے ساتھ جو معاملہ کیا اس کے حقیقی اسباب کیا تھے۔

عرب کے یہودیوں کی کوئی مستند تاریخ دنیا میں موجود نہیں ہے۔ انہوں نے خود اپنی کوئی ایسی تحریر کسی کتاب یا کتبے کی شکل میں نہیں چھوڑی ہے جس سے ان کے ماضی پر کوئی روشنی پڑ سکے۔ اور عرب سے باہر کے یہودی مؤرخین و مصنفین نے اُن کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے جس کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ جزیرۃ العرب میں آ کر وہ اپنے بقیہ ابنائے ملت سے بچھڑ گئے تھے، اور دنیا کے یہودی سرے سے اُن کو اپنوں میں شمار ہی نہیں کرتے تھے۔ کیونکہ انہوں نے عبرانی تہذیب، زبان، حتیٰ کہ نام تک چھوڑ کر عربیت اختیار کر لی تھی۔ حجاز کے آثارِ قدیمہ میں جو کتبات ملے ہیں اُن میں پہلی صدی عیسوی سے قبل یہودیوں کا کوئی نشان نہیں ملتا، اور ان میں بھی صرف چند یہودی نام ہی پائے جاتے ہیں۔ اس لیے یہودِ عرب کی تاریخ کا بیشتر انحصار اُن زبانی روایات پر ہے جو اہلِ عرب میں مشہور تھیں، اور ان میں اچھا خاصا حصّہ خود یہودیوں کا اپنا پھیلایا ہوا تھا۔

حجاز کے یہودیوں کا یہ دعویٰ تھا کہ سب سے پہلے وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے آخر عہد میں یہاں آ کر آباد ہوئے تھے۔ اس کا قصّہ وہ یہ بیان کرتے تھے کہ حضرت موسیٰؑ نے ایک لشکر یثرب کے علاقے سے عمالقہ کو نکالنے کے لیے بھیجا تھا اور اسے حکم دیا تھا کہ اس قوم کے کسی شخص کو زندہ نہ چھوڑیں۔ بنی اسرائیل کے اس لشکر نے یہاں آ کر فرمانِ نبی کی تعمیل کی، مگر عمالقہ کے بادشاہ کا ایک لڑکا بڑا خوبصورت جوان تھا، اسے انہوں نے زندہ رہنے دیا اور اس کو ساتھ لیے ہوئے فلسطین واپس پہنچے۔ اُس وقت حضرت موسیٰ کا انتقال ہو چکا تھا۔ اُن کے جانشینوں نے اِس بات پر سخت اعتراض کیا کہ ایک عمالیقی کو زندہ چھوڑ دینا نبی کے فرمان اور شریعتِ موسوی کے احکام کی صریح خلاف ورزی ہے۔ اس بنا پر انہوں نے اِس لشکر کو اپنی جماعت سے خارج کر دیا، اور اسے مجبوراً یثرب واپس آ کر

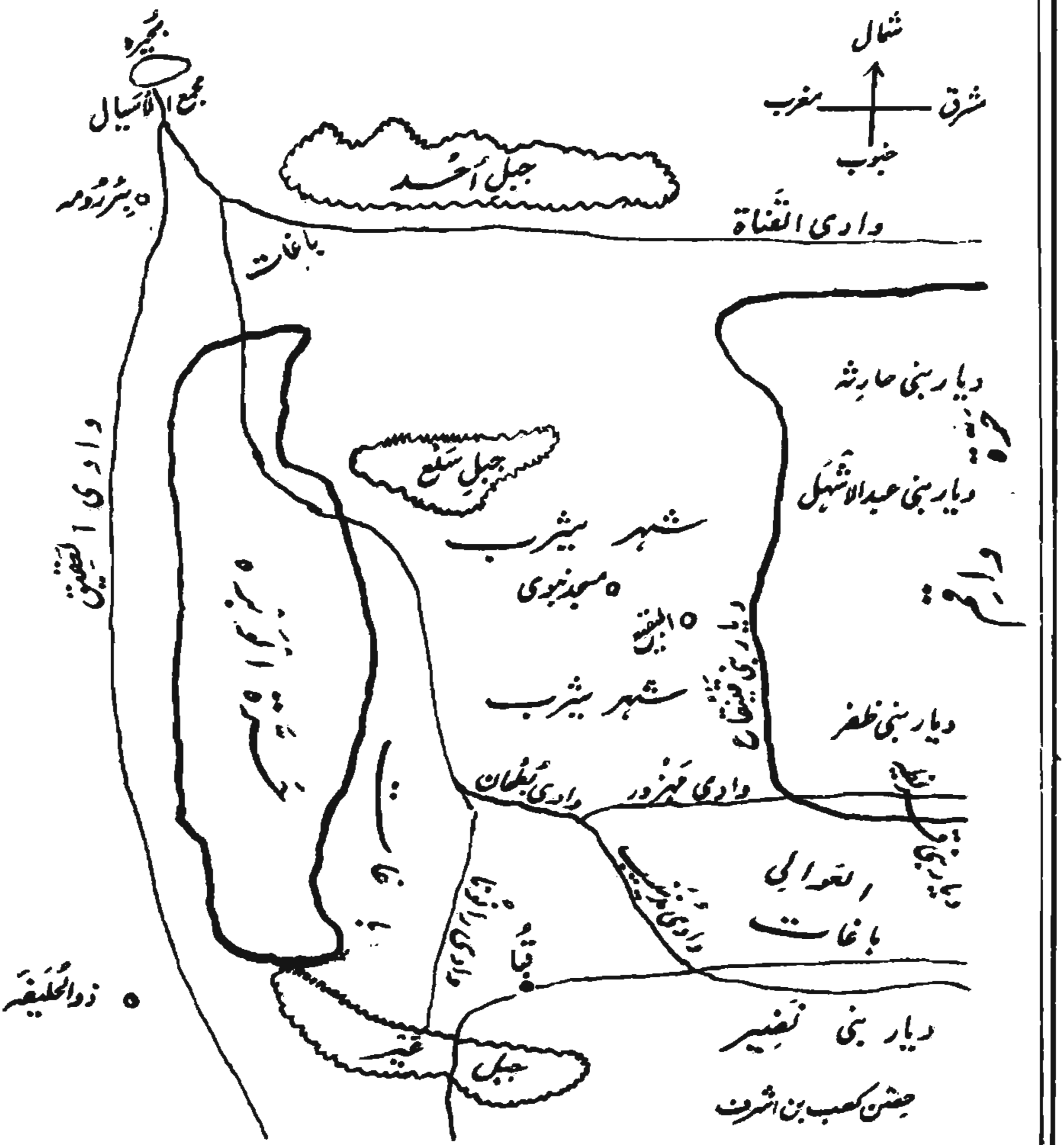
یہیں بس جانا پڑا (کتاب الاغانی، ج ۱۹، ص ۹۴)۔ اس طرح یہودی گویا اس بات کے مدعی تھے کہ وہ ۱۲ سو برس قبلِ مسیح سے یہاں آباد ہیں۔ لیکن درحقیقت اس کا کوئی تاریخی ثبوت نہیں ہے۔ اور اغلب یہ ہے کہ یہودیوں نے یہ افسانہ اس لیے گھڑا تھا کہ اہلِ عرب پر اپنے قدیم الاصل اور عالی نسب ہونے کی دھونس جمائیں۔

دوسری یہودی مہاجرت، خود یہودیوں کی اپنی روایت کے مطابق ۵۸۷ء قبل مسیح میں ہوئی جبکہ بابل کے بادشاہ بخت نصر نے بیت المقدس کو تباہ کر کے یہودیوں کو دنیا بھر میں تتّر بتّر کر دیا تھا۔ عرب کے یہودی کہتے تھے کہ اُس زمانے میں ہمارے متعدد قبائل آکر وادی القریٰ، تَیماء اور یثرب میں آباد ہو گئے تھے (فُتُوحُ البُلدان، البَلاذُری)۔ لیکن اِس کا بھی کوئی تاریخی ثبوت نہیں ہے۔ بعید نہیں کہ اس سے بھی وہ اپنی قدامت ثابت کرنا چاہتے ہوں۔

درحقیقت جو بات ثابت ہے وہ یہ ہے کہ جب ۷۰ء عیسوی میں رومیوں نے فلسطین میں یہودیوں کا قتلِ عام کیا، اور پھر ۱۳۲ء میں انہیں اس سرزمین سے بالکل نکال باہر کیا، اُس دَور میں بہت سے یہودی قبائل بھاگ کر حجاز میں پناہ گزیں ہوئے تھے، کیونکہ یہ علاقہ فلسطین کے جنوب میں متصل ہی واقع تھا۔ یہاں آکر انہوں نے جہاں جہاں چشمے اور سرسبز مقامات دیکھے، وہاں ٹھیر گئے اور پھر رفتہ رفتہ اپنے جوڑ توڑ اور سُود خواری کے ذریعہ سے اُن پر قبضہ جما لیا۔ اَیلہ، مَقنا، تبوک، تَیماء، وادی القریٰ، فَدک، اور خیبر پر اُن کا تسلّط اسی دَور میں قائم ہوا۔ اور بنی قُریظہ، بنی نَضیر، بنی بَہدَل، اور بنی قَینُقاع بھی اُسی دور میں آکر یثرب پر قابض ہوئے۔

یثرب میں آباد ہونے والے قبائل میں سے بنی نضیر اور بنی قریظہ زیادہ ممتاز تھے، کیونکہ وہ کاہنوں (COHENS یا PRIESTS) کے طبقہ میں سے تھے، انہیں یہودیوں میں عالی نسب مانا جاتا تھا اور ان کو اپنی ملت میں مذہبی ریاست حاصل تھی۔ یہ لوگ جب مدینہ میں آکر آباد ہوئے اُس وقت کچھ دوسرے عرب قبائل یہاں رہتے تھے جن کو انہوں نے دبا لیا اور عملاً اِس سرسبز و شاداب مقام کے مالک بن بیٹھے۔ اس کے تقریباً تین صدی بعد ۴۵۰ء یا ۴۵۱ء میں یمن کے اُس سیلابِ عظیم کا واقعہ پیش آیا جس کا ذکر سورۂ سبا کے دوسرے رکوع میں گزر چکا ہے۔ اِس سیلاب کی وجہ سے قومِ سبا کے مختلف قبیلے

یمن سے نکل کر عرب کے اطراف میں پھیل جانے پر مجبور ہوئے۔ ان میں سے غسانی شام میں، لخمی حیرہ (عراق) میں، بنی خزاعہ جدہ و مکہ کے درمیان، اور اوس و خزرج یثرب میں جا کر آباد ہوئے۔ یثرب پر چونکہ یہودی چھائے ہوئے تھے، اس لیے انہوں نے اول اول اوس و خزرج کی دال نہ گلنے دی اور یہ دونوں عرب قبیلے چارو ناچار بنجر زمینوں پر بس گئے جہاں ان کو قوتِ لایموت بھی مشکل سے حاصل ہوتا تھا۔ آخر کار ان کے سرداروں میں سے ایک شخص اپنے غسانی بھائیوں سے مدد مانگنے کے لیے شام گیا اور وہاں سے ایک لشکر



لاکر اس نے یہودیوں کا زور توڑ دیا۔ اس طرح اوس و خزرج کو یثرب پر پورا غلبہ حاصل ہو گیا۔ یہودیوں کے دو بڑے قبیلے بنی نَضِیر اور بنی قُرَیظَہ شہر کے باہر جا کر بسنے پر مجبور ہو گئے۔ تیسرے قبیلے بنی قَینُقاع کی چونکہ ان دونوں یہودی قبیلوں سے اَن بَن تھی، اس لیے وہ شہر کے اندر ہی مقیم رہا، مگر یہاں رہنے کے لیے اُسے قبیلۂ خَزرَج کی پناہ لینی پڑی۔ اور اس کے مقابلہ میں بنی نضیر و بنی قُریظہ نے قبیلۂ اَوس کی پناہ لی تاکہ اطرافِ یثرب میں امن کے ساتھ رہ سکیں۔ منسلکہ نقشہ سے واضح ہو گا کہ اِس نئے انتظام کے ماتحت یثرب اور اس کے نواح میں یہودی بستیاں کہاں کہاں تھیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریف آوری سے پہلے، آغازِ ہجرت تک، حجاز میں عموماً اور یثرب میں خصوصاً یہودیوں کی پوزیشن کے نمایاں خدوخال یہ تھے:

— زبان، لباس، تہذیب، تمدن ہر لحاظ سے انہوں نے پوری طرح عربیت کا رنگ اختیار کر لیا تھا حتیٰ کہ ان کی غالب اکثریت کے نام تک عربی ہو گئے تھے۔ ۱۲ یہودی قبیلے جو حجاز میں آباد ہوئے تھے، ان میں سے بنی زَعُوراء کے سوا کسی قبیلے کا نام عبرانی نہ تھا۔ ان کے چند گنے چُنے علماء کے سوا کوئی عبرانی جانتا تک نہ تھا زمانۂ جاہلیت کے یہودی شاعروں کا جو کلام ہمیں ملتا ہے ان کی زبان اور خیالات اور مضامین میں شعرائے عرب سے الگ کوئی امتیازی نشان نہیں پائی جاتی جو انہیں ممیز کرتی ہو۔ اُن کے اور عربوں کے درمیان شادی بیاہ تک کے تعلقات قائم ہو چکے تھے۔ درحقیقت ان میں اور عام عربوں میں دین کے سوا کوئی فرق باقی نہ رہا تھا۔ لیکن ان ساری باتوں کے باوجود وہ عربوں میں جذب بالکل نہ ہوئے تھے، اور انہوں نے شدت کے ساتھ اپنی یہودی عصبیت برقرار رکھی تھی۔ یہ ظاہری عربیت انہوں نے صرف اس لیے اختیار کی تھی کہ اس کے بغیر وہ عرب میں رہ نہ سکتے تھے۔

— ان کی اِس عربیت کی وجہ سے مغربی مستشرقین کو یہ دھوکا ہوا ہے کہ شاید یہ بنی اسرائیل نہ تھے بلکہ یہودی مذہب قبول کرنے والے عرب تھے، یا کم از کم ان کی اکثریت عرب یہودیوں پر مشتمل تھی۔ لیکن اس امر کا کوئی تاریخی ثبوت نہیں ملتا کہ یہودیوں نے حجاز میں کبھی کوئی تبلیغی سرگرمی دکھائی ہو، یا ان کے علماء نصرانی پادریوں اور مشنریوں کی طرح اہلِ عرب کو دینِ یہود کی طرف دعوت دیتے ہوں۔ اس کے برعکس ہم یہ دیکھتے

ہیں کہ ان کے اندر اسرائیلیت کا شدید تعصب اور نسلی فخر و غرور پایا جاتا تھا اہلِ عرب کو وہ اُمّی (GENTILES) کہتے تھے جس کے معنی صرف اَن پڑھ کے نہیں بلکہ وحشی اور جاہل کے تھے۔ ان کا عقیدہ یہ تھا کہ ان امیوں کو وہ انسانی حقوق حاصل نہیں ہیں جو اسرائیلیوں کے لیے ہیں اور ان کا مال ہر جائز و ناجائز طریقے سے مار کھانا اسرائیلیوں کے لیے حلال و طیب ہے۔ سردارانِ عرب کے ماسوا، عام عربوں کو وہ اس قابل نہ سمجھتے تھے کہ انہیں دینِ یہود میں داخل کر کے برابر کا درجہ دے دیں۔ تاریخی طور پر اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا، نہ روایات عرب میں ایسی کوئی شہادت ملتی ہے کہ کسی عرب قبیلے یا کسی بڑے خاندان نے یہودیت قبول کی ہو۔ البتہ بعض افراد کا ذکر ضرور ملتا ہے جو یہودی ہو گئے تھے۔ ویسے بھی یہودیوں کو تبلیغ دین کے بجائے صرف اپنے کاروبار سے دلچسپی تھی اسی لیے حجاز میں یہودیت ایک دین کی حیثیت سے نہیں پھیلی بلکہ محض چند اسرائیلی قبیلوں کا سرمایۂ فخر و ناز ہی بنی رہی۔ البتہ یہودی علماء نے تعویذ گنڈوں اور فال گیری اور جادوگری کا کاروبار خوب چمکا رکھا تھا جس کی وجہ سے عربوں پر اُن کے "علم" اور "عمل" کی دھاک بیٹھی ہوئی تھی۔

معاشی حیثیت سے ان کی پوزیشن عرب قبائل کی بہ نسبت زیادہ مضبوط تھی۔ چونکہ وہ فلسطین و شام کے زیادہ متمدن علاقوں سے آئے تھے، اس لیے وہ بہت سے ایسے فنون جانتے تھے جو اہلِ عرب میں رائج نہ تھے۔ اور باہر کی دنیا سے ان کے کاروباری تعلقات بھی تھے۔ ان وجوہ سے یثرب اور بالائی حجاز میں غلے کی درآمد اور یہاں سے چھوہاروں کی برآمد ان کے ہاتھ میں آگئی تھی۔ مرغ بانی اور ماہی گیری پر بھی زیادہ تر انہی کا قبضہ تھا۔ پارچہ بافی کا کام بھی ان کے ہاں ہوتا تھا۔ جگہ جگہ میخانے بھی انہوں نے قائم کر رکھے تھے جہاں شام سے شراب لا کر فروخت کی جاتی تھی۔ بنی قَینُقاع زیادہ تر سنہار اور لوہار اور ظروف سازی کا پیشہ کرتے تھے۔ اس سارے بنج بیوپار میں یہ یہودی بے تحاشا منافع خوری کرتے تھے۔ لیکن ان کا سب سے بڑا کاروبار سودخواری کا تھا جس کے جال میں انہوں نے گرد و پیش کی عرب آبادیوں کو پھانس رکھا تھا۔ اور خاص طور پر عرب قبائل کے شیوخ اور سردار، جنہیں قرض لے لے کر ٹھاٹھ جمانے اور شیخی بگھارنے کی بیماری لگی ہوئی تھی، ان کے پھندے میں پھنسے ہوئے تھے۔ یہ بھاری شرح سود پر قرضے دیتے، اور پھر سود در سود کا چکر چلاتے تھے جس کی گرفت میں آجانے کے بعد مشکل ہی سے کوئی نکل سکتا تھا۔ اِس طرح انہوں نے عربوں کو معاشی حیثیت سے کھوکھلا

کر رکھا تھا، مگر اس کا فطری نتیجہ یہ بھی تھا کہ عربوں میں بالعموم ان کے خلاف ایک گہری نفرت پائی جاتی تھی۔
——ان کے تجارتی اور مالی مفادات کا تقاضا یہ تھا کہ عربوں میں کسی کے دوست بن کر کسی سے نہ بگاڑیں
اور نہ ان کی باہمی لڑائیوں میں حصہ لیں۔ لیکن دوسری طرف ان کے مفاد ہی کا تقاضا یہ بھی تھا کہ عربوں کو باہم
متحد نہ ہونے دیں۔ اور انہیں ایک دوسرے سے لڑاتے رہیں، کیونکہ وہ اس بات کو جانتے تھے کہ جب بھی
عرب قبیلے باہم متحد ہوئے، وہ اُن بڑی بڑی جائدادوں اور باغات اور سرسبز زمینوں پر انہیں قابض نہ رہنے
دینگے جو انہوں نے اپنی منافع خوری اور سُود خواری سے پیدا کی ہیں۔ مزید برآں اپنی حفاظت کے لیے ان
کے ہر قبیلے کو کسی نہ کسی طاقت ور عرب قبیلے سے حلیفانہ تعلقات بھی قائم کرنے پڑتے تھے۔ تاکہ کوئی دوسرا
زبردست قبیلہ ان پر ہاتھ نہ ڈال سکے۔ اس بنا پر بارہا انہیں نہ صرف ان عرب قبائل کی باہمی لڑائیوں میں حصہ
لینا پڑتا تھا، بلکہ بسا اوقات ایک یہودی قبیلہ اپنے حلیف عرب قبیلہ کے ساتھ مل کر کسی دوسرے یہودی
قبیلے کے خلاف جنگ آزما ہو جاتا تھا جس کے حلیفانہ تعلقات فریق مخالف سے ہوتے تھے۔ یثرب میں بنی
قُریظہ اور بنی نضیر اَوس کے حلیف تھے اور بنی قَینُقاع خَزرج کے۔ ہجرت سے تھوڑی مدت پہلے اَوس اور خزرج
کے درمیان جو خونریز لڑائی بُعاث کے مقام پر ہوئی تھی اُس میں یہ اپنے اپنے حلیفوں کے ساتھ مل کر ایک
دوسرے سے نبرد آزما ہوئے تھے۔

یہ حالات تھے جب مدینے میں اسلام پہنچا اور بالآخر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریف آوری
کے بعد وہاں ایک اسلامی ریاست وجود میں آئی۔ آپ نے اس ریاست کو قائم کرتے ہی جو اوّلین کام
کیے ان میں سے ایک یہ تھا کہ اَوس اور خزرج اور مہاجرین کو ملا کر ایک برادری بنائی۔ اور دوسرا یہ تھا کہ اس
مسلم معاشرے اور یہودیوں کے درمیان واضح شرائط پر ایک معاہدہ طے کیا جس میں اس امر کی ضمانت دی
گئی تھی کہ کوئی کسی کے حقوق پر دست درازی نہ کرے گا اور بیرونی دشمنوں کے مقابلے میں یہ سب متحدہ
دفاع کریں گے۔ اس معاہدے کے چند اہم فقرے یہ ہیں جن سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہود اور مسلمانوں
نے ایک دوسرے کے ساتھ تعلقات میں کن امور کی پابندی قبول کی تھی:

ان علی الیھود نفقتھم وعلی المسلمین — یہ کہ یہودی اپنا خرچ اٹھائیں گے اور مسلمان اپنا خرچ

نفقتہم، وان بینہم النصر علی من حارب
اہل ھٰذہ الصحیفۃ، وان بینہم النصح
والنصیحۃ والبر دون الاثم، وانہ لم
یأثم امرؤٌ بحلیفہ، وان النصر للمظلوم،
وان الیہود ینفقون مع المؤمنین
ما داموا محاربین، وان یثرب حرام
جوفہا لاہل ھٰذہ الصحیفۃ......
.... وانہ ما کان بین اہل ھٰذہ
الصحیفۃ من حدثٍ او اشتجارٍ یخاف
فسادہ فان مردہ الی اللہ عزوجل و
الی محمد رسول اللہ .... وانہ لا
تجار قریش ولا من نصرھا، وان بینہم
النصر علی من دھم یثرب .... علی کل
اناس حصتہم من جانبہم الذی
قبلہم (ابن ہشام، ج ۲، ص ۱۴۷ تا ۱۵۰)

اور یہ کہ اس معاہدے کے شرکاء حملہ آور کے مقابلہ
میں ایک دوسرے کی مدد کے پابند ہونگے۔ اور یہ کہ
وہ خلوص کے ساتھ ایک دوسرے کی خیر خواہی کرینگے
اور ان کے درمیان نیکی وحق رسانی کا تعلق ہوگا نہ کہ
گناہ اور زیادتی کا۔ اور یہ کہ کوئی اپنے حلیف کے ساتھ
زیادتی نہیں کرے گا۔ اور یہ کہ مظلوم کی حمایت کی
جائے گی، اور یہ کہ جب تک جنگ رہے یہودی
مسلمانوں کے ساتھ مل کر اس کے مصارف اٹھائیں گے،
اور یہ کہ اس معاہدے کے شرکاء پر یثرب میں کسی
نوعیت کا فتنہ وفساد کرنا حرام ہے۔ اور یہ کہ اس
معاہدے کے شرکاء کے درمیان اگر کوئی ایسا قضیہ
یا اختلاف رونما ہو جس سے فساد کا خطرہ ہو تو اس کا
فیصلہ اللہ کے قانون کے مطابق محمد رسول اللہ کرینگے
.... اور یہ کہ قریش اور اس کے حامیوں کو پناہ نہیں
دی جائے گی اور یہ کہ یثرب پر جو بھی حملہ آور ہو اس کے
مقابلے میں شرکاء معاہدہ ایک دوسرے کی مدد کرینگے
.... ہر فریق اپنی جانب کے علاقے کی مدافعت کا ذمہ دار ہوگا۔

یہ ایک قطعی اور واضح معاہدہ تھا جس کی شرائط یہودیوں نے خود قبول کی تھیں لیکن بہت جلدی انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اسلام اور مسلمانوں کے خلاف معاندانہ روش کا اظہار شروع کر دیا اور ان کا عناد روز بروز سخت سے سخت تر ہوتا چلا گیا۔ اس کے بڑے بڑے وجوہ تین تھے:

ایک یہ کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو محض ایک رئیس قوم دیکھنا چاہتے تھے جو اُن کے ساتھ

بس ایک سیاسی معاہدہ کرکے رہ جاتے اور صرف اپنے گروہ کے دنیوی مفاد سے سروکار رکھتے۔ مگر انہوں نے دیکھا کہ آپ تو اللہ اور آخرت اور رسالت اور کتاب پر ایمان لانے کی دعوت دے رہے ہیں (جس میں خود اُن کے اپنے رسولوں اور کتابوں پر ایمان لانا بھی شامل تھا)، اور معصیت چھوڑکر اُن احکامِ الٰہی کی اطاعت اختیار کرنے اور اُن اخلاقی حدُود کی پابندی کرنے کی طرف بلا رہے ہیں جن کی طرف خود ان کے انبیاء بھی دنیا کو بلاتے رہے ہیں۔ یہ چیز ان کو سخت ناگوار تھی۔ اُن کو خطرہ پیدا ہوگیا کہ یہ عالمگیر اصولی تحریک اگر چل پڑی تو اس کا سیلاب ان کی جامد مذہبیت اور ان کی نسلی قومیت کو بہالے جائے گا۔

دوسرے یہ کہ اوس و خزرج اور مہاجرین کو بھائی بھائی بنتے دیکھ کر، اور یہ دیکھ کر گردوپیش کے عرب قبائل میں سے بھی جو لوگ اسلام کی اس دعوت کو قبول کر رہے ہیں وہ سب مدینے کی اس اسلامی برادری میں شامل ہوکر ایک ملت بنتے جارہے ہیں، انہیں یہ خطرہ پیدا ہوگیا کہ صدیوں سے اپنی سلامتی اور اپنے مفادات کی ترقی کے لیے انہوں نے عرب قبیلوں میں پھوٹ ڈالنے اور اپنا اُلّو سیدھا کرنے کی جو پالیسی اختیار کر رکھی تھی وہ اب اس نئے نظام میں نہ چل سکے گی بلکہ اب ان کو عربوں کی ایک متحدہ طاقت سے سابقہ پیش آئے گا جس کے آگے ان کی چالیں کامیاب نہ ہوسکیں گی۔

تیسرے یہ کہ معاشرے اور تمدن کی جو اصلاح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کر رہے تھے اس میں کاروبار اور لین دین کے تمام ناجائز طریقوں کا سدِّباب شامل تھا، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ سُود کو بھی آپ ناپاک کمائی اور حرام خوری قرار دے رہے تھے جس سے انہیں خطرہ تھا کہ اگر عرب پر آپ کی فرمانروائی قائم ہوگئی تو آپ اسے قانوناً ممنوع کردیں گے۔ اس میں ان کو اپنی موت نظر آتی تھی

اِن وجوہ سے انہوں نے حضورؐ کی مخالفت کو اپنا قومی نصب العین بنالیا اور آپ کو زک دینے کے لیے کوئی چال، کوئی تدبیر اور کوئی ہتھکنڈا استعمال کرنے میں ان کو ذرہ برابر تامل نہ تھا۔ وہ آپ کے خلاف طرح طرح کی جھوٹی باتیں پھیلاتے تھے تاکہ لوگ آپ سے بدگمان ہوجائیں۔ اسلام قبول کرنے والوں کے دلوں میں ہر قسم کے شکوک و شبہات اور وسوسے ڈالتے تھے تاکہ وہ اِس دین سے برگشتہ ہوجائیں۔ خود جھوٹ موٹ کا اسلام قبول کرکے مرتد ہوجاتے تھے تاکہ لوگوں میں اسلام اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کے خلاف زیادہ سے زیادہ غلط فہمیاں پھیلائی جاسکیں۔ فتنے برپا کرنے کے لیے منافقین سے ساز باز کرتے تھے۔ ہر اُس شخص اور گروہ اور قبیلے سے رابطہ پیدا کرتے تھے جو اسلام کا دشمن ہوتا تھا۔ مسلمانوں کے اندر پھوٹ ڈالنے اور ان کو آپس میں لڑا دینے کے لیے ایڑی چوٹی کا زور لگا دیتے تھے۔ اَوس اور خزرج کے لوگ خاص طور پر اُن کے ہدف تھے جن سے ان کے مدتہائے دراز کے تعلقات چلے آرہے تھے۔ جنگِ بُعاث کے تذکرے چھیڑ چھیڑ کر وہ ان کو پرانی دشمنیاں یاد دلانے کی کوشش کرتے تھے تاکہ ان کے درمیان پھر ایک دفعہ تلوار چل جائے اور اُخوت کا وہ رشتہ تار تار ہو جائے جس میں اسلام نے ان کو باندھ دیا تھا۔ مسلمانوں کو مالی حیثیت سے تنگ کرنے کے لیے بھی وہ ہر قسم کی دھاندلیاں کرتے تھے۔ جن لوگوں سے ان کا پہلے سے لین دین تھا، ان میں سے جونہی کوئی شخص اسلام قبول کرتا وہ اس کو نقصان پہنچانے کے درپے ہو جاتے تھے۔ اگر اس سے کچھ لینا ہوتا تو تقاضے کر کر کے اس کا ناک میں دم کر دیتے۔ اور اگر اسے کچھ دینا ہوتا تو اس کی رقم مار کھاتے تھے اور علانیہ کہتے تھے کہ جب ہم نے تم سے معاملہ کیا تھا اس وقت تمہارا دین کچھ اور تھا، اب چونکہ تم نے اپنا دین بدل دیا ہے اس لیے ہم پر تمہارا کوئی حق باقی نہیں ہے۔ اس کی متعدد مثالیں تفسیر طَبَری، تفسیر نَیسا بُوری، تفسیر طَبَرسی اور تفسیر روح المعانی میں سورۂ آل عمران، آیت ۷۵، کی تشریح کرتے ہوئے نقل کی گئی ہیں۔

معاہدے کے خلاف یہ کھلی کھلی معاندانہ روش تو جنگِ بدر سے پہلے ہی وہ اختیار کر چکے تھے۔ مگر جب بدر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں کو قریش پر فتحِ مبین حاصل ہوئی تو وہ تلملا اُٹھے اور اُن کے بُغض کی آگ اور زیادہ بھڑک اُٹھی۔ اس جنگ سے وہ یہ امید لگائے بیٹھے تھے کہ قریش کی طاقت سے ٹکرا کر مسلمانوں کا خاتمہ ہو جائے گا۔ اسی لیے انہوں نے فتح اسلام کی خبر پہنچنے سے پہلے مدینے میں یہ افواہیں اڑانی شروع کر دی تھیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شہید ہو گئے، اور مسلمانوں کو شکست فاش ہوئی، اور اب ابوجہل کی قیادت میں قریش کا لشکر مدینے کی طرف بڑھا چلا آرہا ہے۔ لیکن جب نتیجہ ان کی امیدوں اور تمناؤں کے خلاف نکلا تو وہ غم اور غصے کے مارے پھٹ پڑے۔ بنی نَضیر کا سردار کعب بن اشرف چیخ اُٹھا کہ "خدا کی قسم اگر محمدؐ نے اِن اشرافِ عرب کو قتل کر دیا ہے تو زمین کا

پیٹ ہمارے لیے اُس کی پیٹھ سے زیادہ بہتر ہے " پھر وہ مکّہ پہنچا اور بدر میں جو سردارانِ قریش مارے گئے تھے اُن کے نہایت اشتعال انگیز مرثیے کہہ کر مکّہ والوں کو انتقام پر اُکسایا۔ پھر مدینہ واپس آکر اس نے اپنے دل کی جلن نکالنے کے لیے ایسی غزلیں کہنی شروع کیں جن میں مسلمان شرفاء کی بہو بیٹیوں کے ساتھ اظہارِ عشق کیا گیا تھا۔ آخر کار اس کی شرارتوں سے تنگ آکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ربیع الاول ۳ھ میں محمد بن مَسلَمہ انصاری کو بھیج کر اسے قتل کرا دیا۔ (ابن سعد۔ ابن ہشام۔ تاریخ طبری)۔

یہودیوں کا پہلا قبیلہ جس نے اجتماعی طور پر جنگِ بدر کے بعد کھلم کھلا اپنا معاہدہ توڑ دیا، بنی قَینُقاع تھا۔ یہ لوگ خود شہر مدینہ کے اندر ایک محلّہ میں آباد تھے اور چونکہ یہ سنہار، لوہار اور ظروف ساز تھے، اس لیے اِن کے بازار میں اہلِ مدینہ کو کثرت سے جانا آنا پڑتا تھا۔ ان کو اپنی شجاعت پر بڑا ناز تھا۔ آہن گر ہونے کی وجہ سے ان کا بچہ بچہ مسلّح تھا۔ سات سو مردانِ جنگی ان کے اندر موجود تھے۔ اور ان کو اس بات کا بھی زعم تھا کہ قبیلۂ خَزرَج سے ان کے پُرانے حلیفانہ تعلقات تھے اور خزرج کا سردار عبداللہ بن اُبَی ان کا پشتیبان تھا۔ بدر کے واقعہ سے یہ اس قدر مشتعل ہوئے کہ انہوں نے اپنے بازار میں آنے جانے والے مسلمانوں کو ستانا اور خاص طور پر ان کی عورتوں کو چھیڑنا شروع کر دیا۔ رفتہ رفتہ نوبت یہاں تک پہنچی کہ ایک روز اِن کے بازار میں ایک مسلمان عورت کو برسرِ عام برہنہ کر دیا گیا۔ اس پر سخت جھگڑا ہوا اور ہنگامے میں ایک مسلمان اور ایک یہودی قتل ہو گیا۔ جب حالات اس حد کو پہنچ گئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے محلہ میں تشریف لے گئے اور ان کو جمع کر کے آپ نے ان کو راہِ راست پر آنے کی تلقین فرمائی۔ مگر انہوں نے جواب دیا " اے محمدؐ، تم نے شاید ہمیں بھی قریش سمجھا ہے؟ وہ لڑنا نہیں جانتے تھے، اس لیے تم نے انہیں مار لیا۔ ہم سے سابقہ پیش آئے گا تو تمہیں معلوم ہو جائے گا کہ مرد کیسے ہوتے ہیں "۔ یہ گویا صاف صاف اعلانِ جنگ تھا۔ آخر کار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شوال (اور بروایت بعض ذی القعدہ) ۲ھ کے آخر میں ان کے محلہ کا محاصرہ کر لیا۔ صرف پندرہ روز ہی یہ محاصرہ رہا تھا کہ انہوں نے ہتھیار ڈال دیئے اور ان کے تمام قابلِ جنگ آدمی باندھ لیے گئے۔ اب عبداللہ بن اُبَی اُن کی حمایت کے لیے اُٹھ کھڑا ہوا اور اس نے سخت اصرار کیا کہ آپ

(باقی صفحہ ۶۵ پر)

پاپائے رُوم کا پیغام اور اس کا جواب

[پچھلے ماہ دسمبر میں رومن کیتھولک چرچ کے پوپ کا ایک پیغام جو تمام دنیا کی دینی جماعتوں کے سربراہوں کے نام جاری کیا گیا تھا، مجھے بھی وصول ہوا تھا۔ اس کا جو جواب مَیں نے دیا ہے اسے ذیل میں درج کیا جاتا ہے۔ ابوالاعلیٰ]

پوپ کے پیغام کا خلاصہ

"ہم دنیا کے تمام خیراندیش انسانوں سے گزارش کرتے ہیں کہ وہ دنیا بھر میں نئے سال کے پہلے دن، یکم جنوری کو یوم امن منائیں۔ ہمارا خیال ہے کہ بحالاتِ موجودہ امن کی ضرورت اور اس کے فقدان سے پیدا شدہ خطرات کو وہ ساری قومیں، بین الاقوامی مذہبی تنظیمیں اور تہذیبی و سیاسی تحریکیں محسوس کر رہی ہیں جن کا مطمح نظر عالمی قیامِ امن ہے اور جو اسی کے لیے کوشاں ہیں . . . .

قیام امن کی راہ میں جو موانع درپیش ہیں، ان کا ازالہ ضروری ہے۔ ان موانع میں سے چند ایک یہ ہیں کہ اقوامِ عالم باہمی تعلقات میں خود غرضی برت رہی ہیں۔ بعض آبادیاں اس احساس کی شکار ہیں کہ انہیں عزت و شرف اور وقار کی زندگی بسر کرنے کے حق سے محروم کر دیا گیا ہے، اور اس حق کے عدمِ اعتراف کی وجہ سے یہ لوگ سرکبف ہو کر تنگ آمد بجنگ آمد کی روش اختیار کر چکے ہیں۔ یہ خیال عام ہو گیا ہے کہ بین الاقوامی تنازعات عدل و انصاف اور آپس کی گفت و شنید کے معقول ذرائع سے طے نہیں کیے جا سکتے، بلکہ انہیں قاضی شمشیر کے حوالے کر دینا ضروری ہے جو خون ریزی اور قتلِ انسانی کے غیر محدود آلات و وسائل استعمال کر سکتا ہے . . . .

امن و سلامتی اور بقائے باہمی کے لیے ناگزیر ہے کہ نئی نسلوں کو رواداری، اخوت اور عالم گیر معاونت کی تربیت دی جائے . . . . امن و امان محض لفاظیوں سے قائم نہیں ہو سکتا۔ اس طرح کا زبانی جمع خرچ بظاہر

خوش آئند نظر آتا ہے کیونکہ یہ انسانیت کے دل کی آواز ہے۔ لیکن اکثر و بیشتر یہ چیز نہ صرف بے عملی اور عدم خلوص کو چھپانے کے لیے ایک لبادے کا کام دیتی ہے بلکہ بسا اوقات جانبداری اور ظلم و تعدی کی آلۂ کار بن جاتی ہے۔ جب تک ریاستیں ایک دوسرے کے ساتھ، اور مختلف ریاستوں کے اندر خود ان کے حکام اور شہری ایک دوسرے کے ساتھ محبت، اخلاص اور انصاف کو اپنا حقیقی شعار نہ بنائیں، اور جب تک افراد اور اقوام کو تہذیبی، اخلاقی اور مذہبی اُمور میں قول و عمل کی آزادی حاصل نہ ہو، اُس وقت تک امن کی باتیں کرنا بالکل بے معنی اور لاحاصل ہے۔ آزادی اور سلامتی کے ان لوازم کے بغیر اگر محض تغلب و تسلط کے ذریعہ سے امن و امان اور قانونی نظم و نسق کا ظاہری ڈھانچہ قائم بھی ہو جائے، تب بھی ہیجان و بغاوت اور جنگ و جدال کا ایک لامتناہی اور ناقابلِ تسخیر سلسلہ ہمیشہ جاری رہے گا۔

جواب

چند روز پہلے مجھے ڈاکٹر آر اے ٹبلر، ڈائرکٹر ٹوئیولا ہال، لاہور کے توسط سے آپ کا وہ نہایت قابلِ قدر پیغام پہنچا جس میں آپ نے نئے سال کا آغاز ایک "یومِ امن" کی تقریب سے کرنے کی اپیل کیتھولک چرچ کے معتقدین کے علاوہ تمام دنیا کے بڑے بڑے ادیان کے پیروؤں اور تمام نیک خواہشات رکھنے والے لوگوں سے کی تھی۔ اِس پیغام کے متعلق میں اپنے خیالات آپ تک جلدی پہنچانا چاہتا تھا، مگر رمضان اور عید الفطر کی مصروفیات اس میں مانع رہیں۔ اب پہلی فرصت میں مَیں آپ کو خطاب کر رہا ہوں۔

مَیں آپ کو اس بات پر مبارک باد دیتا ہوں کہ آپ نے ایک ایسے مقصد کی طرف دنیا کے انسانوں کو دعوت دی جو سب کا مشترک مقصد ہے، اور ساتھ ساتھ ان اہم اسباب کی نشاندہی بھی کی جو اس مقصد کے حصول میں سدِّراہ ہیں۔ فی الحقیقت امن اُن اولین بنیادی ضروریات میں سے ہے جن پر نوعِ انسانی کی فلاح و بہبود کا انحصار ہے۔ مگر اس کی خواہش اور اس کی ضرورت کا احساس رکھنے کے باوجود جن وجوہ سے انسان ہمیشہ اس سے محروم ہوتا رہا ہے اور آج بھی محروم ہے وہ وہی وجوہ ہیں جن میں سے اکثر کی طرف آپ نے صحیح طور پر دنیا کے لوگوں کو توجہ دلائی ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ جب تک عملاً انہیں رفع کرنے کے لیے کچھ نہ کیا جائے گا محض پاکیزہ خواہشات اور تمناؤں کے

اظہار سے کوئی امن دنیا کو میسر نہ آسکے گا۔ اس بنا پر میرے نزدیک یہ نہایت ضروری ہے کہ ہم میں سے ہر ایک شخص، قوم، مجموعۂ اقوام اور پیروانِ مذاہب کا گروہ پورے خلوص اور دیانت کے ساتھ خود اپنا محاسبہ کر کے دیکھے کہ اس کی اپنی کوتاہیاں کیا ہیں جو اس کے ابنائے نوع کو، اور بالآخر خود اس کو امن سے محروم کرنے کی موجب ہوتی ہیں، اور جہاں تک بھی اس کے امکان میں ہو ان کو رفع کرنے کی کوشش کرے۔ اسی طرح ہم میں سے ہر ایک کو پوری صاف گوئی کے ساتھ، اصلاح کی نیت سے، نہ کہ تلخی پیدا کرنے اور بڑھانے کے لیے، دوسرے گروہوں کے نیک نیت لوگوں تک یہ بات پہنچانی چاہیے کہ ان کے طرزِ عمل میں کیا چیزیں ایسی ہیں جو اس کے گروہ کے لیے موجبِ اذیت ہوتی ہیں تاکہ وہ انہیں رفع کرنے کی کوشش کر سکیں۔

ٹھیک اسی غرض کے لیے میں آپ کو چند ایسے امور کی طرف توجہ دلا رہا ہوں جو مسلمانوں کے لیے اپنے مسیحی بھائیوں سے وجہِ شکایت ہیں تاکہ کیتھولک چرچ کے پیشوائے اعظم ہونے کی حیثیت سے جو غیر معمولی اثر و رسوخ آپ کو مسیحی دنیا میں حاصل ہے اس سے کام لے کر آپ اُن کی اصلاح کے لیے سعی فرمائیں۔ اور میں اس بات کا خیر مقدم کروں گا کہ ہمارے مسیحی بھائیوں کے لیے ہمارے طرزِ عمل میں اگر کوئی چیز معقول وجہِ شکایت ہو تو وہ ہمیں بتائی جائے۔ ہم ان شاء اللہ ان کو رفع کرنے کی کوشش میں کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھیں گے۔ دنیا میں امن اور صلح و آشتی کی فضا پیدا کرنے میں ہم سب اسی طرح مددگار بن سکتے ہیں کہ ایک دوسرے کے ساتھ انصاف کریں۔ دوسروں سے فیاضانہ سلوک کرنے کی فراخ حوصلگی اگر ہم میں موجود نہ بھی ہو تو کم از کم اتنا تو ہو کہ دوسروں کی حق تلفی کرنے یا ان کو اذیت دینے سے تو ہم باز رہیں۔

مسیحی بھائیوں کے طرزِ عمل میں جو امور کسی ایک ملک یا قوم کے نہیں، پوری دنیا کے مسلمانوں کے لیے وجہِ شکایت ہیں، انہیں میں کسی لاگ لپیٹ کے بغیر مختصراً آپ سے بیان کیے دیتا ہوں۔

۱۔ ایک مدت دراز سے مسیحی اہلِ علم اپنی تحریروں اور تقریروں میں سیّدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم، قرآن اور اسلام پر جو حملے کر رہے ہیں اور آج بھی جن کا سلسلہ جاری ہے، وہ مسلمانوں کے لیے انتہائی موجبِ اذیت ہیں۔ میں "حملے" کا لفظ قصداً استعمال کر رہا ہوں، تاکہ آپ کو یہ غلط فہمی نہ ہو کہ ہماری شکایت معقول علمی تنقید کے خلاف ہے۔ علمی تنقید اگر دلیل کے ساتھ اور تہذیب و شائستگی کے حدود میں ہو تو خواہ وہ کیسی ہی سخت

اعتراضات پر مشتمل ہو، ہم اس پر بُرا نہیں مانتے بلکہ اس کا خیر مقدم کرتے ہیں اور دلیل کا جواب دلیل سے دینے کے لیے تیار ہیں۔ لیکن ہمیں بجا طور پر شکایت اُن حملوں کے خلاف ہے جو جھوٹے اور رکیک الزامات کی صورت میں اور نہایت دل آزار زبان میں کیے جاتے رہے ہیں اور اب تک کیے جا رہے ہیں۔ جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے، وہ حضرت مریم علیہا السلام اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا انتہائی ادب و احترام ملحوظ رکھتے ہیں اور ان کے متعلق کوئی خلافِ ادب بات زبان سے نکالنا ہمارے عقیدے میں کفر ہے۔ آپ کوئی مثال ایسی نہیں پا سکتے کہ کسی مسلمان نے کبھی سیدنا مسیح علیہ السلام اور ان کی والدہ ماجدہ کی شان میں کوئی بے ادبی کی ہو۔ اگرچہ ہم حضرت مسیح کی اُلوہیت کے قائل نہیں ہیں مگر ان کی نبوت پر ہمارا ویسا ہی ایمان ہے جیسا حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر ہے، اور کوئی شخص مسلمان نہیں ہو سکتا جب تک وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اُن پر اور دوسرے انبیاء پر بھی ایمان نہ لائے۔ اسی طرح ہم صرف قرآن ہی کو نہیں بلکہ توراۃ اور انجیل کو بھی خدا کی کتابیں تسلیم کرتے ہیں اور کوئی مسلمان اِن مقدس کتابوں کی توہین کا خیال بھی نہیں کر سکتا۔ ہماری طرف سے اگر کبھی کوئی بحث ہوئی ہے تو اس حیثیت سے ہوئی ہے کہ بائیبل جس شکل میں اب پائی جاتی ہے یہ کہاں تک مستند ہے، اور یہ بحث خود مسیحی علماء بھی کرتے رہے ہیں۔ لیکن کسی مسلمان نے کبھی اس کا انکار نہیں کیا کہ حضرت موسیٰ و عیسیٰ اور بائیبل کے دوسرے انبیاء پر اللہ کا کلام نازل ہوا تھا، اور مسلمان چاہے یہ بات نہ مانتے ہوں کہ اس وقت پائی جانے والی پوری بائیبل اللہ کا کلام ہے، مگر یہ ضرور مانتے ہیں کہ اس میں اللہ کا کلام موجود ہے۔ لہٰذا ہمارے مسیحی بھائیوں کو ہم سے یہ شکایت کرنے کا کبھی موقع نہیں ملا ہے کہ ہم اُن کے انبیاء کی، یا اُن کی کتبِ مقدسہ کی توہین کرتے ہیں۔ بخلاف اس کے ہمیں آئے دن ان سے یہ رنج پہنچتا رہتا ہے، اور صدیوں سے اس دل آزاری کا سلسلہ چل رہا ہے کہ ان کے مصنفین اور مقررین ہمارے نبی اور ہماری کتابِ مقدس اور ہمارے دین پر سخت حملے کرتے ہیں۔ دنیا کی اسلامی اور مسیحی برادریوں کے درمیان تعلقات کی خرابی کا یہ ایک اہم سبب ہے۔ اس سے شدید باہمی منافرت پیدا ہوتی ہے، اور مزید براں اس نارو اپروپیگنڈے کا لازماً یہ نتیجہ بھی ہوتا ہے کہ مسیحی عوام کے دلوں میں مسلمانوں کے خلاف نفرت و تحقیر کے جذبات پیدا ہوتے ہیں۔ آپ دنیا کے امن کی بہت بڑی خدمت انجام دیں گے اگر مسیحیت کے پیروؤں کو اس طرزِ عمل میں کم از کم اتنی اصلاح کر لینے کی نصیحت کریں کہ یہ دل آزاری اور نفرت انگیزی کی حد تک نہ پہنچے۔

۲۔ مسیحی مشن اور مشنری ایک مدت دراز سے مسلم ممالک میں مسیحیت پھیلانے کے لیے جو طریقے استعمال کرتے رہے ہیں اور آج بھی کر رہے ہیں، وہ بھی دنیا کے مسلمانوں کے لیے ایک بڑی وجہ شکایت ہیں۔ دوسرے ملکوں اور آبادیوں میں اُن کا جو طرزِ عمل بھی ہو، اس سے ہمیں کوئی بحث نہیں۔ مگر مسلمان ملکوں اور آبادیوں میں ہمارا تجربہ اور مشاہدہ یہ ہے کہ انہوں نے محض "تبلیغ" پر اکتفا نہیں کیا ہے، بلکہ اس سے تجاوز کر کے دوسرے متعدد ایسے طریقے اختیار کیے ہیں جو تبلیغ کے بجائے سیاسی دباؤ، معاشی طمع و تحریص، اور اخلاقی و اعتقادی تخریب کی تعریف میں آتے ہیں جنہیں مشکل ہی سے کوئی معقول آدمی اشاعتِ مذہب کے جائز ذرائع تسلیم کر سکتا ہے۔ افریقہ کے ایک بڑے حصہ میں انہوں نے استعماری طاقتوں کی مدد سے مسلمانوں کو تعلیم سے محروم کیا، اور درسگاہوں کے دروازے ہر اُس شخص پر بند کر دیئے جو مسیحیت قبول نہ کرے، یا کم از کم اپنا اسلامی نام ترک کر کے مسیحی نام نہ اختیار کر لے۔ اس طریقے سے جو بااثر مسیحی اقلیت پیدا کی گئی، آزادی کا دور آنے کے بعد آج وہ بہت سی ایسی افریقی ریاستوں پر سیاسی، فوجی اور معاشی حیثیت سے غالب ہے جن کی بیشتر آبادی مسلمان ہے۔ یہ ایک صریح ناانصافی تھی جو مسلم اکثریت رکھنے والے افریقی ملکوں کے ساتھ کی گئی۔ سوڈان میں برطانوی استعمار کی مدد سے مشنریوں نے جنوبی حصے کو اپنے لیے "محفوظ علاقہ" بنوا لیا جس میں تعلیم اور تبلیغ کا حق صرف مسیحی مشنریوں کے لیے مختص کر دیا گیا اور مسلمانوں کے لیے تبلیغ تو درکنار، دوسری اغراض تک کے لیے وہاں جانے پر پابندیاں عائد کر دی گئیں۔ میں نہیں سمجھتا کہ اس کو کسی دلیل سے بھی اشاعتِ مذہب کا جائز و معقول طریقہ ثابت کیا جا سکتا ہے۔ خود ہمارے ملک میں مشن ہسپتالوں اور درسگاہوں کا معروف طریقِ کار یہ ہے کہ وہ مسلمان مریضوں اور طلبہ سے بے تحاشا فیسیں وصول کرتے ہیں، اور جو غریب آدمی عیسائیت قبول کرے اسے علاج اور تعلیم کی سہولتیں مفت یا برائے نام خرچ پر بہم پہنچاتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ تبلیغ نہیں بلکہ ضمیر و ایمان کی خرید و فروخت ہے۔ علاوہ بریں ان کی درسگاہیں ہمارے ہاں ایک ایسی نسل تیار کر رہی ہیں جو نہ مسیحیت اختیار کرتی ہے نہ مسلمان رہتی ہے، بلکہ اپنے اخلاق و تہذیب، زبان اور طرزِ زندگی کے اعتبار سے ایک اجنبی عنصر بن کر رہ جاتی ہے، اور مذہبی حیثیت سے اس کے اندر مسیحیت یا اسلام کے بجائے الحاد و بے دینی کے رجحانات پیدا ہو جاتے ہیں۔ کیا کوئی معقول آدمی یہ مان سکتا ہے کہ یہ مذہب کی کوئی خدمت ہے جو مسیحی مشن انجام دے رہے ہیں؟ یہی وجوہ ہیں جن کی بنا پر مسلمان ملکوں میں عموماً ان مشنوں کو مذہبی تبلیغ کے بجائے اسلام اور مسلم معاشرے کے خلاف ایک

سازش سمجھا جاتا ہے۔ میں آپ سے درخواست کرتا ہوں کہ آپ اس کے نتائج پر غور فرمائیں اور اپنا اثر و رسوخ استعمال کر کے مشنری اداروں کے طرزِ تبلیغ میں اصلاح کی کوشش کریں۔

۳۔ مسیحی دنیا کے متعلق مسلمانوں کا عام احساس یہ ہے کہ وہ اسلام اور مسلمانوں کے خلاف ایک شدید جذبۂ عناد رکھتی ہے، اور آئے دن ہمیں ایسے تجربات ہوتے رہتے ہیں جو اس احساس کو تقویت پہنچاتے ہیں۔ اس کا تازہ ترین تجربہ وہ ہے جو ابھی حال میں عرب اسرائیل جنگ کے موقع پر ہوا ہے۔ اس لڑائی میں اسرائیل کی فتح پر یورپ اور امریکہ کے بیشتر ملکوں میں جس طرح خوشیاں منائی گئیں انہوں نے تمام دنیا کے مسلمانوں کے دل میں زخم ڈال دیئے ہیں۔ آپ شاید ہی کوئی مسلمان ایسا پائیں گے جس نے عربوں کی شکست اور اسرائیل کی فتح پر مسیحی دنیا کے اِس علی الاعلان اظہارِ مسرت و شادمانی اور اسرائیل کی کھلی کھلی حمایت کو دیکھ کر یہ محسوس نہ کیا ہو کہ یہ اسلام اور مسلمانوں کے خلاف مسیحیوں کے گہرے جذبۂ عناد کا مظاہرہ تھا۔ فلسطین میں اسرائیل کی ریاست جس طرح بنی ہے، بلکہ بنائی گئی ہے، اس کی تاریخ کسی سے پوشیدہ نہیں ہے۔ دو ہزار برس سے فلسطین عرب آبادی کا وطن تھا۔ موجودہ صدی کے آغاز میں وہاں یہودی ۸ فیصدی سے زیادہ نہ تھے۔ اس حالت میں برطانوی حکومت نے اس کو یہودیوں کا قومی وطن بنانے کا فیصلہ کیا اور لیگ آف نیشنز نے نہ صرف اس فیصلے کی توثیق کی بلکہ برطانوی حکومت کو فلسطین کا مینڈیٹ دیتے ہوئے یہ ہدایت کی کہ وہ یہودی ایجنسی کو باقاعدہ شریکِ حکومت بنا کر اس تجویز کو عملی جامہ پہنائے۔ اس کے بعد دنیا بھر کے یہودیوں کو لا لا کر ہر ممکن تدبیر سے فلسطین میں بسانے کا سلسلہ شروع کر دیا گیا یہاں تک کہ ۳۰ سال کے اندر ان کی آبادی ۳۲ فیصدی تک پہنچ گئی۔ یہ ایک صریح ظلم تھا جس کے ذریعہ سے ایک قوم کے وطن میں زبردستی ایک دوسری اجنبی قوم کا وطن بنایا گیا۔ پھر ایک دوسرا اس سے بھی زیادہ ظالمانہ قدم اٹھایا گیا اور امریکہ نے کھلے بندوں دباؤ ڈال کر اقوامِ متحدہ سے یہ فیصلہ کرایا کہ یہودیوں کے اس مصنوعی قومی وطن کو یہودی ریاست میں تبدیل کر دیا جائے۔ اس فیصلے کی رُو سے ۳۳ فیصدی یہودی آبادی کو فلسطین کا ۵۵ فیصدی، اور عربوں کی ۶۷ فیصدی آبادی کو ۴۵ فیصدی رقبہ الاٹ کیا گیا تھا۔ لیکن یہودیوں نے لڑ کر طاقت کے بل پر اس ملک کا ۷۷ فیصدی رقبہ حاصل کر لیا اور مار دھاڑ اور قتل و غارت کے ذریعہ سے لاکھوں عربوں کو گھر سے بے گھر کر دیا۔ یہ ہے اسرائیل کی اصل حقیقت۔ کیا دنیا کا کوئی انصاف پسند اور ایماندار آدمی یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ ایک جائز ریاست ہے جو فطری اور منصفانہ طریق سے بنی ہے؟ اس کا تو

عین وجود ہی ایک بدترین جارحیت ہے۔ اور اس پر مزید ظلم یہ ہے کہ یہودی صرف اُن حدود کے اندر محدود رہنے پر بھی راضی نہیں ہیں جو انہوں نے فلسطین میں زبردستی حاصل کی ہیں، بلکہ وہ سالہا سال سے علانیہ کہہ رہے ہیں کہ نیل سے فرات تک کا پُورا علاقہ اُن کا قومی وطن ہے۔ اس کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ یہ قوم ہر وقت یہ جارحانہ ارادہ رکھتی ہے کہ اس پُورے علاقے پر جبراً قبضہ کرے اور اس کے اصل باشندوں کو زبردستی وہاں سے نکال کر دنیا بھر میں پھیلے ہوئے یہودیوں کو وہاں لا کر بسائے۔ اسی جارحانہ اسکیم کا ایک جز گزشتہ ماہ جون کا وہ اچانک حملہ تھا جس کے ذریعہ سے اسرائیل نے ۲۶ ہزار مُربع میل علاقے پر قبضہ کیا۔ اس پُورے ظلم کی ذمہ دار مسیحی دنیا ہے۔ اُس نے ایک قوم کے وطن میں ایک دوسری قوم کا وطن زبردستی بنوایا۔ اُس نے اِس مصنوعی قومی وطن کو ایک ریاست میں تبدیل کرایا۔ اُس نے اِس جارح ریاست کو روپے اور ہتھیاروں سے مدد دے کر اتنا طاقتور بنایا کہ وہ زبردستی اپنے توسیعی منصوبوں کو عمل میں لا سکے۔ اور اب اس ریاست کی تازہ فتوحات پر یہی مسیحی دنیا جشنِ شادمانی منا رہی ہے۔ کیا آپ سمجھتے ہیں کہ اس کے بعد نہ صرف عربوں میں، بلکہ تمام دنیا کے مسلمانوں میں مسیحیوں کی انصاف پسندی، اُن کی خیر اندیشی، اور مذہبی عناد و تعصب سے اُن کی برّیت پر کوئی اعتماد باقی رہ گیا ہے؟ اور کیا آپ کا خیال ہے کہ دنیا میں امن قائم کرنے کے یہی طریقے ہیں؟ یہ دراصل ہمارا نہیں بلکہ آپ کا کام ہے کہ مسیحی بھائیوں کو اس روش پر شرم دلائیں اور ان کی روح کو اس گندگی سے پاک کرنے کی کوشش کریں۔

۴۔ اس سلسلے میں ایک زیادتی ایسی بھی ہے جو خود آپ کی طرف سے ہو رہی ہے، اگرچہ میں سمجھتا ہوں کہ وہ نیک نیتی کے ساتھ ہے اور آپ کو غالباً یہ احساس نہیں ہے کہ درحقیقت وہ ایک زیادتی ہے۔ میرا اشارہ آپ کی اِس تجویز کی طرف ہے کہ قدیم بیت المقدس کو بین الاقوامی کنٹرول میں دے دیا جائے۔ آپ یہ تجویز شاید اس خیال سے پیش کر رہے ہیں کہ اس طرح یہ مقدس شہر لڑائی جھگڑے سے محفوظ رہے گا لیکن درحقیقت اس کا نتیجہ ایک اور ظلم کی شکل میں رونما ہوگا۔ ظاہر ہے کہ بین الاقوامی کنٹرول اُسی بین الاقوامی ادارے کے ہاتھ میں ہوگا جس نے اسرائیل کی یہ مصنوعی ریاست بنائی ہے اور جو آج تک اسرائیل کی کسی جارحیت کو نہ روک سکا ہے، نہ اس کے ہو جانے کے بعد اس کا تدارک کر سکا ہے۔ اس ادارے کے کنٹرول میں جب یہ شہر آجائے گا

تو وہ یہودیوں کے لیے بیت المقدس میں آباد ہونے کے دروازے اسی طرح چوپٹ کھول دے گا جس طرح مجلسِ اقوام کے انتداب کے تحت برطانوی حکومت نے یہودی مہاجرین کے لیے فلسطین کے دروازے کھولے تھے، اور پھر یہودیوں کو بیت المقدس کی زمینیں اور عمارتیں خریدنے کی وہی سب سہولتیں بھی فراہم کردی جائیں گی جو برطانوی انتداب اس سے پہلے فلسطین میں ان کو فراہم کرچکا ہے۔ اس طرح تھوڑی ہی مدت کے اندر یہ شہر عملاً یہودی شہر بن جائے گا اور وہ یہودی اس پر قابض ہوں گے جن کے دلوں میں نہ مسیحی مقدسات کا کوئی احترام ہے نہ اسلامی مقدسات کا۔

میں آپ کے پیغام کے جواب میں اس طویل مراسلے اور اس صاف گوئی پر معذرت خواہ ہوں۔ مگر میں آپ کو یہ بتانا اپنا فرض سمجھتا تھا کہ قیامِ امن کی اصل رکاوٹیں کیا ہیں جنہیں دُور کرنے کے لیے عملاً کچھ کرنے کی ضرورت ہے۔ اس کے ساتھ میں پھر اس بات کا اعادہ کرتا ہوں کہ اگر اسلامی دنیا کی طرف سے کوئی ایسی بات ہو جسے امنِ عالم کی راہ میں رکاوٹ سمجھا جائے تو وہ مجھے بتائی جائے۔ مجھ کو جو تھوڑا بہت اثر دنیائے اسلام میں حاصل ہے اسے میں خود بھی اس رکاوٹ کے دُور کرنے میں استعمال کروں گا اور دوسرے زعمائے اسلام کو بھی اس کی طرف توجہ دلاؤں گا۔

اسلامی قانونِ تعزیرات

حد، قصاص اور تعزیر میں فرق کے مختلف پہلو

ــــ ڈاکٹر عبدالعزیز عامر ــــ

ترجمہ: معروف شاہ شیرازی

ــــ (۷) ــــ

حد اور قصاص کے درمیان اور حد اور تعزیر کے درمیان حکم میں کئی حیثیتوں سے فرق ہے جن میں سے کچھ وجوہِ اختلاف یہ ہیں:

۱۔ شریعت نے حدود و قصاص کے جرائم میں قاضی کو یہ اختیار نہیں دیا ہے کہ وہ مجرم کے لیے اپنی صوابدید سے کوئی سزا تجویز کرے یا اُس کی مقدار متعین کرے، بلکہ اس نے ان جرائم کے لیے پہلے ہی سے سزائیں متعین کر دی ہیں اور ان کی ایک ہی انتہا (حد) ہے، اگرچہ ان میں سے بعض کی نوعیت ایسی ہے کہ وہ دو انتہاؤں (حدوں) کی متحمل ہو سکتی ہیں، مثلاً کوڑوں کی سزا۔ ان جرائم میں جب قاضی پر یہ ثابت ہو جائے کہ ملزم نے فی الواقع جرم کا ارتکاب کیا ہے تو اس پر لازم ہو جاتا ہے کہ وہ اسے شارع کی مقرر کردہ سزا دے۔ اسے یہ اختیار حاصل نہیں ہے کہ اس میں کمی بیشی کرے، یا اس کو کسی اور سزا سے بدل دے، یا اس پر سزا کے اجراء کو موقوف کر دے۔ ایسے جرائم میں جرم کے حالات، یا مجرم کے حالات کسی طرح بھی تعینِ سزا پر اثر انداز نہیں ہوتے۔ مثلاً اگر جرم سرقے کا ہے اور قاضی پر ثابت ہو جاتا ہے کہ مجرم فی الواقع اس جرم کا مرتکب ہوا ہے، خواہ یہ شہادتوں سے ہو یا اقرار سے، تو قاضی پر لازم ہو جاتا ہے کہ وہ چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دے۔ اگر جرم اپنی تمام شرائط اور ارکان (INGREDI-ENTS) کے ساتھ ثابت ہو گیا ہے تو جرم اور مجرم کے حالات کیسے بھی ہوں سزا قطعِ ید ہی ہو گی۔ اسی طرح اگر الزام قتلِ عمد کا ہے اور منصوص طریقوں کے مطابق وہ قاضی کے سامنے ثابت ہو جاتا ہے تو اس پر لازم ہو گا کہ

وہ بطورِ قصاص اسے سزائے موت دے۔

مگر قصاص اور حد کے درمیان فرق یہ ہے کہ قصاص کے معاملہ میں اگر شخص متضرر یا اس کا ولی الدم سزا کو معاف کر دے تو قاضی پر لازم ہے کہ وہ اس پر قصاص کا حکم جاری نہ کرے، البتہ اس صورت میں اسے یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ مجرم کو کوئی تعزیری سزا یا سزائیں دے جنہیں وہ مناسب سمجھتا ہو۔ اس فرق کی بنیاد یہ ہے کہ حدود بطورِ حق اللہ واجب ہیں اور قصاص بطورِ حقِ فرد واجب ہے۔ اس لیے حقدار کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ قصاص کا مطالبہ کرے یا مجرم کو معاف کر کے اپنا مطالبہ چھوڑ دے۔

تعزیرات کی صورتِ حال اس کے بالکل برعکس ہے۔ اسلامی شریعت نے عمومی طور پر یہ بتا دیا ہے کہ کون سے افعال معاصی (CRIMES) ہیں اور مختلف تعزیری سزائیں بھی بتا دی ہیں۔ اب اگر قاضی کے سامنے زیرِ تفتیش وتحقیق مقدمات میں کوئی قابلِ تعزیر جرم ثابت ہو جاتا ہے اور وہ اس کی صحت پر مطمئن ہو جاتا ہے تو اسے اختیار ہے کہ وہ مجرم کے لیے تعزیری سزاؤں میں سے کوئی ایک یا کئی تعزیری سزائیں تجویز کرے جو مجرم اور جرم کے لیے مناسب ہوں۔ اس معاملہ میں اسے وسیع اختیارات حاصل ہیں۔ وہ یہ اختیار بھی رکھتا ہے کہ سزا دیتے وقت مجرم کے حالات، اس کی شخصیت، اس کے سابقہ عمل اور سزا سے اس کی اثر پذیری کے امکانات کو پیشِ نظر رکھے۔ اور اسے یہ اختیار بھی ہے کہ سزا تجویز کرنے میں جرم کے حالات اور معاشرے پر اس کے اثرات کو بھی ملحوظ رکھے۔ وہ ایک تعزیری سزا بھی دے سکتا ہے اور کئی سزائیں بھی دینے کا مجاز ہے اسے یہ اختیار بھی ہے کہ سزا کی کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ مقدار کے درمیان کوئی سزا تجویز کر دے، جو مجرم اور اس سے سرزد ہونے والے جرم کے لحاظ سے مناسب ہو۔ نیز اسے یہ اختیار بھی حاصل ہے کہ سزا کو نافذ کرنے کا حکم دے یا اس کے نفاذ کو موقوف رکھے۔

یہاں بادی النظر میں یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ قاضی کو جو اختیارات تفویض ہوئے ہیں وہ نہایت تحکمانہ (ARBITRARY) ہیں جن کے استعمال کے لیے نہ کوئی مقرر ضابطہ ہے نہ ملزمین کے لیے تحفظ کی کوئی ضمانت، اس لیے اس بات کا قوی امکان ہے کہ اگر قاضی جان بوجھ کر اپنے ذاتی میلان کی بنا پر ظلم نہ بھی کرے تو اس کی ناواقفیت یا رائے کی غلطی سے ملزم کو نقصان پہنچ جاتے۔ لیکن قدرے تامّل اور غور وفکر سے

یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ اندیشے بے بنیاد ہیں، اور انصاف کے لیے یہی طریق کار مناسب تر ہے، اور اسی طریق کار سے ہر معاملہ کی نوعیت کے مطابق مناسب سزا تجویز ہو سکتی ہے۔ اسلامی شریعت نے فی الحقیقت جرائم کو متعین کر دیا ہے، اور یہ تعین اگرچہ عمومی انداز میں ہے، لیکن اس کے لیے ایسے ایسے ضوابط موجود ہیں جو غلطی سے بچا سکتے ہیں۔ اسی طرح اس نے قابلِ تعزیر جرائم کی سزائیں بھی بیان کر دی ہیں جن کی تفصیلات آگے آ رہی ہیں، اور قاضی اس بات کا پابند ہے کہ شریعت جن افعال کو معصیت شمار کرتی ہے ان پر مشروع تعزیرات میں سے کوئی سزا دے جو زیرِ سماعت جرم کے حالات سے مناسبت رکھتی ہو۔ مزید برآں شریعت نے یہ بھی بتا دیا ہے کہ وہ کیا شرائط ہیں جو کسی شخص کو قاضی کے منصب پر مقرر کرنے میں ملحوظ رکھنی چاہییں۔ ان شرائط میں سے بعض فقہاء کے نزدیک ایک شرط یہ بھی ہے کہ قاضی کو مجتہد ہونا چاہیے، یعنی اسے قانونِ شریعت کا اتنا علم اور تجربہ ہو کہ وہ پیش آمدہ حالات پر احکام کو منطبق کرنے میں اجتہاد سے کام لے سکے[1]۔

خلاصۂ بحث یہ ہے کہ حدود اور قصاص کے معاملات میں تو مقررہ سزا کے لیے ایک قطعی متعین معیار موجود ہے جس میں مجرم کے حالات کو کوئی دخل نہیں ہے۔ اور تعزیری سزاؤں کے معاملہ میں جو معیار رکھا گیا ہے

---

[1] یہاں یہ امر بھی پیشِ نظر رہنا چاہیے کہ اگر کوئی قاضی کسی معاملہ میں اجتہاد سے قاصر ہو تو وہ اس معاملے کو کسی برتر عدالت کی طرف منتقل کر سکتا ہے۔ نیز اصولِ اجماع (CONCENSUS) کے مطابق اسلامی ریاست کی مقننہ کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ تعزیری جرائم کے لیے تفصیلی طور پر سزائیں بطور ضابطہ مقرر کر کے قاضیوں کے ان وسیع اختیارات کو محدود کر دے۔ اسلامی قانون کے ابتدائی دور میں خلیفہ کی مجلسِ شوریٰ کو یہی مقام حاصل تھا۔ بعد کے ادوار میں اس قانون کا ارتقاء قضاۃ کے قانون (JUDGE MADE LAW) کے طور پر ہوا جس میں قاضی لازماً ایسے مجتہد ہوتے تھے جن کا مرتبۂ اجتہاد عوام الناس میں مسلم ہوتا تھا۔ اس لحاظ سے یہ لوگ موجودہ دور کی مجالسِ مقننہ کے ممبروں سے، کم از کم قانون کے معاملہ میں، بدرجہا زیادہ عوام کے معتمد علیہ ہوتے تھے۔ لہٰذا ان کے استعمال کردہ اختیارات کو کسی صورت میں بھی تحکمانہ نہیں کہا جا سکتا جس طرح آج ہم کسی مقننہ کے پاس کردہ قوانین کو تحکمانہ نہیں کہہ سکتے۔ (مترجم)

وہ لچک دار ہے، اس میں جُرم اور مجرم دونوں کے مخصوص حالات کو بیک وقت پیشِ نظر رکھا جاتا ہے[۱]۔

۲- حدُود واجب ہیں اور ان میں کسی بنا پر بھی معافی، بریت، سفارش اور حد ساقط کر دینے کی گنجائش نہیں ہے۔ یہی حال قصاص کا بھی ہے کہ اس میں حکومت یا حاکمِ عدالت کو معافی، سفارش یا کسی دوسری وجہ سے سزا کو ساقط کر دینے کا اختیار نہیں ہے، اِلّا یہ کہ خود صاحبِ حق ہی اس کو معاف کر دے۔ رہی تعزیر تو اگر وہ بطور حق اللہ واجب ہو تو اس کا نفاذ قاعدے کے طور پر لازم ہے، لیکن مصلحت کا تقاضا ہو یا مجرم کی اصلاح سزا کے بغیر ہو سکتی ہو تو حاکمِ وقت کو اختیار ہے کہ وہ اسے معاف کر دے اور اس میں سفارش بھی جائز ہے۔ اور اگر وہ بطور حقِ فرد واجب ہو تو صاحبِ حق اسے معاف بھی کر سکتا ہے اور کوئی دوسری چیز اس کے بدل کے طور پر بھی قبول کر سکتا ہے۔ اس میں سزا صاحبِ حق کے دعوے پر موقوف ہوتی ہے۔ لیکن اگر وہ سزا ہی کا مطالبہ کرے تو حاکمِ وقت نہ خود مجرم کو معاف کر سکتا ہے، نہ کسی کی سفارش قبول کر سکتا ہے، اور نہ اسے کسی طرح بھی سزا کو ساقط کر دینے کا اختیار حاصل ہے[۲]۔

اس فرق کی بنیاد یہ ہے کہ حدُود خالصتہً بطور حق اللہ واجب ہیں۔ قصاص بطور حقِ فرد واجب ہے۔ اور تعزیر کی دو قسمیں ہیں، ایک بطور حق فرد اور دوسری بطور حق باری تعالیٰ۔

۳- جمہور فقہاء کے نزدیک حدود و قصاص کے جرائم کا ثبوت یا تو گواہی سے ہوگا اور یا ملزم کے اپنے اقرارِ جُرم سے۔ اس شہادت اور اقرار کے معتبر ہونے کی کچھ خاص شرطیں ہیں جو لازماً پائی جانی چاہییں۔ اِن

---

[۱] سُبُل السّلام، شرح بلوغ المرام، مطبعۂ استقامت، قاہرہ، ۱۳۵۷ھ، جلد ۴ ص ۵۴۔ حاشیۂ ابن عابدین یعنی رد المختار علی الدر المختار، ج ۳ ص ۱۸۳۔ سبل السّلام کے الفاظ یہ ہیں کہ "جن لوگوں کو تعزیر کے اختیارات دیئے گئے ہوں، ان پر لازم ہے کہ لوگوں کے حالات اور جرائم کے حالات کو نگاہ میں رکھ کر اجتہاد سے کام لیتے ہوئے مناسب ترین فیصلہ کریں"۔

[۲] سُبُل السّلام شرح بلوغ المرام، ج ۴ ص ۵۴۔ حاشیہ ابی الخلاص علی ہامش دُرر الحکام ج ۲، ص ۹۴، ۹۵، مطبعِ وہبیہ، مصر ۱۲۹۴۔ حاشیۂ ابن عابدین ج ۳، ص ۱۸۳۔ واقعات المفتین ص ۶۰ طبع اول، مطبع امیریہ بولاق، مصر، ۱۳۰۰ھ۔ فتاویٰ عالمگیری، جلد ۲ ص ۱۶۷، طبع دوم، مطبع امیریہ، بولاق، مصر، ۱۳۱۰ھ۔

جرائم کے معاملہ میں شخصِ متضرر کے بیانات بطورِ شہادت قبول نہیں کیے جائیں گے ، نہ سماعی شہادت (HEARSAY EVIDENCE) مقبول ہوگی ، نہ حلف پر یا عورتوں کی شہادت پر فیصلہ کر دیا جائے گا ۔ تعزیری جرائم کے مقدمات میں ثبوت و شہادت کا معاملہ اس سے مختلف ہے ، اور ان میں بھی حق اللہ اور حقِ فرد کے اعتبار سے تفصیلات میں اچھا خاصا فرق ہے جس کے بیان کی یہاں گنجائش نہیں ہے[1]۔

۴ ۔ امام شافعیؒ کے نزدیک حد اور تعزیر کے درمیان ایک فرق یہ بھی ہے کہ حد جاری کرنے میں اصل سزا سے زیادہ بطورِ حادثہ جو نقصان ہو جاتے وہ ناقابلِ مواخذہ ہے ۔ لیکن اگر تعزیری سزا کے نفاذ کے وقت کسی کو کوئی اور ضرر پہنچ جاتے جو اصل سزا سے زائد ہو تو اس پر ضمان (DAMAGES) واجب ہے ۔ وہ اس معاملہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس عمل سے استدلال کرتے ہیں کہ انہوں نے ایک مرتبہ کسی مقدمہ میں ایک عورت کو دھمکایا ۔ اس نے خوف کے مارے اپنے پیٹ کو سکیڑ لیا اور اس طرح اس کا حمل گر گیا ۔ اس پر حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ سے مشورہ کیا اور بچے کی دیت ادا کی ۔ اس امر میں اختلاف ہے کہ اس صورت میں دیت کون ادا کرے گا ۔ بعض فقہاء نے اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ دیت اس حاکم کے عاقلہ[2] پر عائد ہوتی ہے جس کے حکم سے یہ نقصان ہوا ہو اور بعض فقہاء یہ کہتے ہیں کہ اس کا بار بیت المال پر ہوگا[3]۔

امام ابوحنیفہ ، امام مالک اور امام احمدؒ یہ فرماتے ہیں کہ حاکمِ وقت جس پر حد یا تعزیر جاری کرے اور وہ مر جائے تو اس کے خون کی ذمہ داری کسی پر بھی نہیں ہے ۔ کیونکہ حد و تعزیر دونوں کے معاملہ میں حاکم قانون کا حکم نافذ کرنے پر مامور ہے اور ایک مامور شخص پر یہ شرط عائد نہیں کی جا سکتی کہ حکم کی تعمیل کرتے ہوئے اس کے ہاتھ سے نادانستہ بھی کوئی نقصان نہ ہو ۔ میں سمجھتا ہوں کہ یہی رائے قابلِ قبول ہے اور اگر دوسری رائے پر عمل کیا گیا تو ذمہ دارانِ حکومت کے لیے جرائم کا مقابلہ اور ملک کو شر و فساد سے پاک کرنا مشکل ہو جائیگا

---

[1] عالمگیری ج ۲ ، ص ۱۶۷ ۔

[2] اسلامی قانون کی اصطلاح میں عاقلہ سے مراد وہ لوگ ہیں جو خونبہا یا دیت کے ادا کرنے میں اصل قصوروار شخص کے ساتھ شریک ہوتے ہیں (مترجم)

[3] عالگیری ۔ ج ۲ ، ص ۱۶۷ ۔

اور حکام جرائم پیشہ افراد کے مقابلے میں بے دست و پا ہو جائیں گے[۱]۔

۵۔ ایک فرق یہ بھی ہے کہ حد نابالغ پر واجب نہیں ہوتی کیونکہ اجرائے حد کی شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ مجرم بالغ ہو۔ یہی حال قصاص کا بھی ہے۔ لیکن تعزیری سزا کا نفاذ نابالغ پر بھی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اس کا مقصد تادیب ہے اور بچوں کو تادیبی سزا دینا جائز ہے[۲]۔ لیکن بعض فقہاء نے اس رائے کا اظہار بھی کیا ہے کہ تعزیر میں بھی مجرم کا بالغ ہونا شرط ہے[۳]۔

---

[۱] تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو، الاحکام السّلطانیہ، الماوردی، ص ۲۲۶۔ حاشیہ ابن عابدین یعنی ردّ المحتار علی الدّرّ المختار، ج ۳، ص ۱۹۵ اور اس کے بعد۔ شرح تنویر الابصار، جو ابنِ عابدین کی شرح در مختار کے حاشیے پر چھپی ہوئی ہے ص ۱۹۵ وما بعد۔ الاحکام السّلطانیہ، ابویعلیٰ ص ۲۶۶۔ اس میں لکھا ہے: "تعزیر کے نفاذ سے اگر اتفاقاً کوئی چیز تلف ہو جائے تو ضمان واجب نہ ہوگا"۔

[۲] حاشیہ ابن عابدین، ج ۳ ص ۱۸۳۔

[۳] الفصول الخمسۃ عشر فی التعزیر، استروشنی، ص ۲۔

اعتذار

ترجمان القرآن کے گذشتہ شمارے (جنوری ۱۹۶۸ء) میں مطبوعات کے تحت ایک کتاب پر تبصرہ کرتے ہوئے اس کا نام غلطی سے ضبطِ تولید لکھا گیا تھا۔ اس کا پورا نام "ضبطِ تولید کی شرعی حیثیت" ہے۔ اور اس کے مصنف مولانا محمد یوسف صاحب ہیں۔

(ع۔ ح۔ ص)

مؤتمر مستشرقین[1]

از

ڈاکٹر عبدالرؤف ناظم اسلامک سنٹر نیو یارک

ترجمہ: عبدالحمید صدیقی

ستائیسویں بین الاقوامی مؤتمر مستشرقین، اگست ۱۹۶۷ء کی تیرہ تاریخ سے لے کر انیس تاریخ تک شہر آن آربر[2] میں مشی گن یونیورسٹی[3] کے زیرِ اہتمام منعقد ہوئی۔ تاریخ میں پہلی بار اس اجتماع کے لیے اضلاع متحدہ امریکہ کے ایک شہر کو منتخب کیا گیا ورنہ مستشرقین کی اس عالمی تنظیم کے یوم تاسیس (۱۸۷۳ء بمقام پیریس) سے آج تک یورپ ہی میں اسکے اجتماعات منعقد ہوتے رہے ہیں مؤتمر میں صرف تین اجلاس ہی جو یورپ کے حدود سے باہر منعقد ہوئے۔ ایک ۱۹۰۵ء میں جبکہ یہ الجزائر میں ہوئی، دوسرا ۱۹۶۴ء میں بمقام دہلی اور تیسرا یہ اجتماع جس کا جائزہ پیش کیا جا رہا ہے۔ تقریباً پچاس سے زائد ممالک کے ڈھائی ہزار سے

---

[1] اس مضمون کا بیشتر حصہ عربی کے مشہور مجلہ الوعی الاسلامی کویت (اکتوبر ۱۹۶۷ء) سے ترجمہ کیا گیا ہے۔ البتہ کچھ مواد جس کی حیثیت توضیح کی سی ہے وہ ڈاکٹر حمید اللہ صاحب کے مضمون سے ماخوذ ہے جو نومبر ۶۷ء کے معارف میں شائع ہوا تھا۔

[2] یہ شہر ممالک متحدہ اور کینیڈا کی سرحد پر واقع ہے۔

[3] یہ جامعہ ممالک متحدہ امریکہ کی قدیم اور بڑی جامعات میں سے ہے۔ قریباً سو سال سے یہاں علوم شرقیہ سے دلچسپی لی جا رہی ہے۔ ذیل کے شعبے اس کے دائرۂ کار کی وسعت کا اندازہ کرنے کے لیے کافی ہیں (۱) مشرق قریب کی زبانیں اور ادبیات جو عملاً عربی اسلام سے متعلق ہے اور مراکش سے بغداد تک پوری عربی دنیا اس کے دائرے میں آتی ہے۔ (۲) جنوبی اور جنوب مشرقی ایشیا کے مسائل کا مرکز۔ یہ ایران، افغانستان، برِ اعظم ہند، ملایا اور انڈونیشیا کے ذریعہ بھی اسلام سے اختصاص رکھتا ہے۔ (۳) روس اور مشرقی یورپ کے مسائل کا مرکز مثلاً جس میں ترکی اسلام بھی زیر بحث آتا ہے۔ ان کے علاوہ قانون، موسیقی، جغرافیہ

اوپر افراد[1] جن میں مرد اور عورتیں دونوں شامل تھیں اس کانفرنس میں شریک ہوئے۔ دعوت نامے تو اس سے کہیں زیادہ تعداد کو بھیجے گئے تھے۔ مگر اہلِ علم کی اچھی خاصی تعداد شرکت کے وعدے کے باوجود شریکِ اجتماع نہ ہو سکی اور بالکل آخری وقت میں انہوں نے اپنی معذوری کا اظہار کیا۔ ان لوگوں میں روسی[2] اور چینی علماء بھی شامل ہیں۔

اس کانفرنس کے انعقاد کا انتظام جمعیت مستشرقین امریکہ اور جمعیت علوم الشیائی نے مشترکہ طور پر کیا۔ امریکہ کی حکومت اور وہاں کی بعض اقتصادی اور معاشرتی انجمنوں نے ان اداروں کی دل کھول کر مالی امداد کی اور انہیں اس قابل بنایا کہ وہ اپنے خرچ پر دنیا کے دُور دراز گوشوں سے مندوبین کو بلا سکیں۔ یہی وجہ ہے کہ اہلِ علم کی معتدبہ تعداد یورپ، مشرقِ بعید اور دوسرے ممالک سے بآسانی شریک ہو سکی۔ جن حضرات کو بھی مدعو کیا گیا تھا اُن سب کو جامعہ کے احاطہ میں ٹھیرایا گیا اور اُن کے قیام و طعام کا انتظام کیا گیا۔

یہ مشی گن یونیورسٹی جس نے اس مرتبہ مندوبین کی مہمان نوازی کا فرض انجام دیا ہے، امریکہ کا ڈیڑھ صدی پُرانا مشہور گہوارہ علم ہے۔ یہ جس شہر آربور میں واقع ہے وہ ایک نہایت خاموش اور پُرسکون جگہ ہے جس میں کثرت سے باغات پائے جاتے ہیں۔ اس بنا پر یہ مقام علمی مباحث اور غور و فکر کے لیے نہایت موزوں ہے۔

م۔ وخرائط (نقشہ ہائے ممالک) حتیٰ کہ نباتیات اور آبی وسائل (مچھلی، پٹرول) وغیرہ کے شعبوں میں بھی مسلمانوں کے وطن سے تفصیل بحث ہوتی ہے۔

[1] اس کانگریس میں جاپانی اور جرمن مستشرقین کی تعداد دوسرے تمام ممالک کے مستشرقین سے زیادہ تھی۔ جاپان سے ایک پورا طیارہ بھر کر آیا تھا۔ فرانس سے نصف درجن مسلمان آئے۔ پاکستان سے ڈاکٹر قاضی نبی بخش، صدر شعبہ فارسی جامعہ سندھ اور ڈاکٹر محمد باقر پرنسپل اورینٹل کالج، لاہور نے شرکت کی۔ ہندوستان کے کئی ایک فضلا کے نام بھی فہرست میں ملتے ہیں۔ ملیشیا سے آنے والوں کی اچھی خاصی فہرست میں سب کے سب چینی تھے، ایک بھی مسلمان کا نام نظر نہ آتا تھا۔ عرب اسرائیل کی حالیہ جنگ سے قبل اسرائیل میں ڈھائی تین لاکھ مسلمان آباد تھے جن میں بعض نامور اہلِ علم بھی تھے۔ لیکن اُن میں اب کوئی بھی علماء کی صف میں نظر نہیں آتا کہ مؤتمر مستشرقین کے لیے مدعو کیا جا سکے۔ اُن کی کثیر تعداد تو اب اسرائیلی استبداد کی بھینٹ چڑھ گئی ہوگی اور جو چند بچے ہونگے وہ تحقیق کے بجائے اب خاکروبی اور حمالی میں مصروف ہونگے۔

[2] روس سے جو سرکاری وفد آنے والا تھا اس کے ناموں کی فہرست میں بہت سے اسلامی نام بھی نظر آتے ہیں اور

مستشرقین کی اس عالمی تنظیم نے اس جگہ کا انتخاب کر کے نہایت اچھے ذوق کا ثبوت دیا ہے۔ پھر یہ انتخاب کرتے وقت ناظمینِ اجتماع کے پیشِ نظر یہ بات بھی تھی کہ یہ ایک ایسا مقام ہے جہاں غیر امریکی مندوبین کو نیویارک اور واشنگٹن کی بآسانی سیر کرائی جا سکتی ہے۔ چنانچہ انہوں نے اپنی اس تجویز کو عملی جامہ پہناتے ہوئے ان مندوبین کے لیے ہر شہر میں تین دن کے قیام کا مفت انتظام کیا اور انہیں وہاں کے قابلِ دید مقامات کی سیر کرائی۔ سب سے زیادہ مسرت ہمیں اس بات کی ہوئی کہ وہاں کے مسلمان طلبہ کی جمعیت نے ہمارے ساتھ پورا پورا تعاون کیا، جمعہ کی نماز ادا کرنے کا نہایت معقول بندوبست کیا اور کانفرنس کے مسلم شرکاء کا ایک خاص اجتماع بھی منعقد کیا۔

"مستشرق" کا لفظ سنتے ہی ہمارے ذہن میں جس انسان کا تصور آتا ہے وہ کوئی پسندیدہ شخص نہیں ہوتا۔ ہماری آنکھوں کے سامنے اُن افراد کے خیالی پیکر گھومنے لگتے ہیں جن کا دنیا میں بجز اس کے اور کوئی کام نہیں کہ وہ اسلام کے خلاف زبانِ طعن دراز کریں اور اس کی مقدس اور پاکیزہ تعلیمات کو ہدفِ ملامت بنائیں۔ ایک مسلمان کا مستشرقین کے بارے میں یہ تصور قائم کرنا بالکل فطری امر ہے، کیونکہ جس تحریک کے یہ لوگ علمبردار ہیں وہ روزِ اوّل ہی سے مغربی استعمار اور مسیحی پادریوں کی اسلام کے خلاف ریشہ دوانیوں کے ساتھ ہم رکاب رہی ہے۔ ان لوگوں نے اسلامی علوم کی تحقیقات کا نام لے کر مسلمانوں کے اندر نفوذ کرنے کی کوشش کی، اور اُن کے فلسفے، اُن کی زبان اور تاریخ اور ادب کی راہ سے اُن پر شبخون مارا اور اُن میں سے جو لوگ اپنے اعتقاد میں راسخ نہ تھے اُن کے ایمان کو متزلزل کرنے میں کامیاب ہوئے۔ مگر اس ضمن میں ہمیں یہ بات نظر انداز نہ کرنی چاہیے کہ لفظ "استشراق" صرف اسلامی تعلیمات ہی کی تحقیق و تجسس کا ہم معنی نہیں ہے بلکہ اس کا اطلاق مشرقی تمدنوں میں سے کسی تمدن سے دلچسپی اور انہماک پر ہوتا ہے۔ اس بنا پر یہ ضروری نہیں کہ مستشرق اسلامی تمدن پر ہی گہری بصیرت رکھتا ہو۔ چینی تمدن، ہندی تمدن، ملایا کا تمدن یا اسی نوعیت کے دوسرے

* اُن کے القاب میں روسی اکاڈیمی کا رکن ہونا یہ بتاتا ہے کہ بڑے پایہ کے لوگ ہیں۔ البتہ اکثر کے مقالوں میں عصرِ جدید کا عنصر زیادہ تھا، گویا علم سے کہیں زیادہ سیاست اور ملکی پالیسی کی خدمت پیشِ نظر معلوم ہوئی۔ مگر دوم آخر روس نے حالیہ جنگ عرب و اسرائیل کے باعث مؤتمر کا مقاطعہ کیا اور روس سے کوئی نہیں آیا۔

تمدن بھی اُس کی دلچسپی کے مرکز و محور ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ جب ہم اس مؤتمر کے پروگرام پر نگاہ ڈالتے ہیں تو ہمیں "استشراق" کے ذیل میں اسلام کے علاوہ متعدد دوسرے عنوانات بھی نظر آتے ہیں۔ مثلاً: (۱) مشرق قریب کا قدیم تمدن (۲) عالم اسلامی اور مشرق قریب (۳) جنوبی ایشیا عہدِ قدیم میں (۴) جنوبی ایشیا عہدِ حاضر میں (۵) جنوب مشرقی ایشیا۔ (۶) چین اور اس کا قدیم تمدن (۷) عہدِ حاضر میں چینی علوم (۸) جاپانی علوم (۹) وسط ایشیا کے تمدن (۱۰) کوریا کا تمدن۔ ان بڑے بڑے عنوانات کے تحت ہر شعبے کی تفصیلات پر، جن میں تاریخ، علوم و فنون، تعمیرات، لغت، ادب، فلسفہ اور معیشت سب شامل ہیں، متعدد علمی بحثیں کی گئیں۔ پھر ان مختلف ایشیائی ممالک کا جائزہ لیتے وقت اُن کی آبادی، وہاں کے فنونِ لطیفہ، اُن کا دفتری نظام، مغربی تہذیب کا اثر ان ممالک پر، اُن کی موسیقی، ان کے ادبیات میں انقلابی رجحانات، اور مشرقی علوم کے مطالعے کے مختلف ادارے، الغرض وہاں کی اجتماعی زندگی کے سارے گوشوں کا احاطہ کرنے کی کوشش کی گئی۔ اس کے علاوہ ہر عنوان پر بحث کرتے ہوئے اس بات کا پورا پورا اہتمام کیا گیا کہ اُسے آسانی کے ساتھ جتنی مختلف اکائیوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے کر دیا جائے تاکہ مطالعہ میں گیرائی اور گہرائی پیدا ہو سکے۔ مثلاً مشرق قریب کے قدیم تمدن کے تحت قدیم مصری تمدن، بابل کا تمدن، شام کا تمدن اپنی ساری جزئیات کے ساتھ زیر بحث آئے اور اس کے ساتھ ساتھ سامی زبان اور ادب کا بھی ناقدانہ جائزہ لیا گیا۔

آگے بڑھنے سے پیشتر یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم مستشرق کی تعریف کریں۔ اس سے مراد وہ صاحبِ علم ہے جو کسی مغربی ملک کا رہنے والا ہو اور مشرقی تمدن کے کسی پہلو کو اپنی تحقیق کا موضوع بنا کر اس میں اختصاص حاصل کرے۔ اگر مشرق کا کوئی عالم یہی ذوق رکھتا ہو اور وہ علم کے اسی میدان میں تحقیقی کام کرے تو اُسے مستشرق نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ وہ خود مشرقی ہے اور مشرقی آدمی کا استشراق بے معنی ہے۔ لیکن رسل و رسائل اور حمل و نقل کے جدید ذرائع نے علمائے مشرق اور مغرب کو ایک دوسرے کے قریب آنے کی جو سہولتیں بہم پہنچائی ہیں انہوں نے اختلافات کی خلیج کو بہت حد تک پاٹ دیا ہے۔ اس لیے اب "مستشرق" کے معنی و مفہوم میں بھی خاصی تبدیلی پیدا ہو گئی ہے۔ اب مشرقی علوم و فنون کا ہر محقق مستشرق کہلانے لگا ہے۔ اگر ہم مستشرق کے لفظ کو جدید مفہوم میں لینے کے بجائے اسے اُس کے سابق مفہوم میں لیں تو

"اسلامی مستشرق" کی اصطلاح اس مغربی محقق اور صاحبِ علم کے لیے استعمال کی جائے گی جو اسلامی تعلیمات اور عربی زبان و ادب پر دادِ تحقیق دے۔

مغربی مستشرقین کی تحقیق اور ان کی بصیرت پر مسلمانوں نے کبھی بھروسہ نہیں کیا ہے بلکہ اُن کے علمی کارناموں کو ہمیشہ شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھا ہے۔ مگر اس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اُن کی تحقیقات نے مسلمانوں کی علمی میراث سے جدید انسان کو روشناس کرایا ہے، اور اُن کی محنت اور عرقریزی کی بدولت تمدنِ اسلامی اور عربی زبان اور ادب کے کئی مستور گوشے دنیا کے سامنے بے نقاب ہوتے ہیں۔ مغرب میں اہلِ علم کو تحقیق و تجسس کی جو غیر معمولی سہولتیں حاصل ہیں ان سے استفادہ کرتے ہوئے ان لوگوں نے تحقیقات کے میدان میں بعض قابلِ رشک کارنامے انجام دیئے۔ انہوں نے مسلمانوں کے نامور اسلاف کے چھپے ہوئے علمی خزائن کا کھوج لگا کر ان کو عام اہلِ علم کی دسترس تک پہنچایا۔ اُن کو جدید علمی تقاضوں کے مطابق ازسرِنو مرتب کیا۔ ان کی تبویب کی۔ ان کے اشاریے تیار کیے اور بہترین طباعت کے ساتھ ان کو شائع کیا۔ اس طرح آنے والے اہلِ علم کے لیے مزید تحقیق کی آسانیاں پیدا کر دیں۔ یہی وجہ ہے کہ جن حضرات نے اس نئے مرتب کردہ مواد کو سامنے رکھ کر تحقیق کا کام کیا ہے انہوں نے اپنی اس کاوش کے بہتر نتائج حاصل کیے ہیں اور ہماری تاریخ اور تمدن کے ایسے ایسے گوشوں تک رسائی حاصل کی ہے جن تک پہلے محققین کی نگاہیں نہ پہنچی تھیں۔ البتہ ان کی علمی کوششوں کی تعریف و توصیف کرتے ہوئے ہمیں یہ نہ بھولنا چاہیے کہ اکثر و بیشتر مستشرقین نے اسلامی علوم اور ادب کی یہ خدمت اسلام اور مسلمانوں کے ساتھ کسی مخلصانہ تعلق کی بنا پر نہیں کی ہے۔ ان کے پیشِ نظر یا تو اپنی اپنی قوموں کی سیاسی اغراض تھیں جن کی خاطر وہ مسلمانوں کی رگ رگ سے واقفیت حاصل کر کے ان کو مغربی استعمار کے جال میں پھانسنا چاہتے تھے۔ یا مذہبی اغراض تھیں جن کے لیے یہودی اور مسیحی علماء اسلام کو اعتراضات کا ہدف بنانا اور مسلمانوں کو گمراہ کرنا اور دنیا کو اسلام سے متنفر کرنا چاہتے تھے۔ ان اغراض کے لیے انہوں نے اسلامی تعلیمات اور اسلامی تاریخ کا ناقدانہ جائزہ لینا شروع کیا اور بالکل اتفاقی طور پر ان کے ہاتھوں اسلامی علوم و فنون کے بعض تابناک اور منور گوشے بے نقاب ہو کر دنیا کے سامنے آگئے۔ یہ سب کچھ اُن کی کسی اچھی تدبیر اور مقدس عزم کے نتیجے میں واقع نہیں ہوا بلکہ جو کچھ انہوں نے شر کے ارادے سے کیا اس

میں سے خیر کا پہلو نکل آیا۔ ان کے برعکس دورِ حاضر میں ہمارے بہت سے مسلمان اہلِ علم نے ان مستشرقین کے دوش بدوش کھڑے ہو کر علم و تحقیق کے میدان میں ایسے نمایاں کارنامے سرانجام دیئے ہیں جو نئی معلومات، علمی گہرائی، اسلوبِ بیان اور استنباطِ نتائج کے اعتبار سے مستشرقین کی کاوشوں سے کہیں زیادہ وقیع اور قابلِ اعتماد ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسلمان محققین نے ان مغربی اہلِ علم کی طرح کچھ گھٹیا مقاصد سامنے رکھ کر تحقیق کی کوششیں نہ کیں، بلکہ علمی کاوش کو ایک مقدس کام سمجھ کر اُسے بغیر کسی تعصب اور تنگ نظری کے سرانجام دیا۔ اُن کے پیشِ نظر سوائے تلاشِ حق کے اور مقصد نہ تھا۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ یہ مستشرقین اپنے مسلمان شاگردوں میں ایک معتد بہ گروہ کو گمراہ کرنے میں بھی کامیاب ہو گئے۔

جب مؤتمر کے انعقاد کے لیے کسی مقام کا انتخاب کر لیا جاتا ہے تو اس کے انتظامات کے لیے ایک کمیٹی قائم کی جاتی ہے جس کے صدر اور سکرٹری بالعموم اس مقام کے نامور مستشرقین ہوتے ہیں۔ تاکہ وہ اجتماع کو زیادہ سے زیادہ کامیاب بنانے کے لیے مناسب جدوجہد کر سکیں۔ اسی قاعدے کے مطابق تازہ کانفرنس کے لیے پروفیسر نارمن براؤن کو مجلسِ منتظمہ کا صدر اور پروفیسر رسل وینفیلڈ کو سکرٹری مقرر کیا گیا۔ اول الذکر ہندوستانی علوم کے نامور محقق تسلیم کیے جاتے ہیں۔ ثانی الذکر مشی گن یونیورسٹی کے مشہور استاد ہیں اور جنوب مشرقی ایشیا کے تہذیب و تمدن پر گہری نظر رکھتے ہیں۔ اس مؤتمر کے انتظام و انصرام کے لیے بعض دوسری کمیٹیوں کی بھی تشکیل کی گئی جن میں مجلسِ مشاورت غیر معمولی اہمیت کی حامل تھی۔ اس کے ایک بالغ نظر رکن جناب پروفیسر محمد خلف اللہ احمد تھے جو ایک مشہور ادیب اور عالم ہیں۔ اس کے علاوہ مختلف علوم و فنون کے شعبوں کی الگ الگ کمیٹیاں بھی تھیں اور اسلامی شعبے کے صدر کیلیفورنیا یونیورسٹی کے پروفیسر گرونبام تھے جنہوں نے اسلامی موضوعات پر متعدد کتابیں لکھی ہیں۔ ان کی مشہور کتابوں میں سے ایک اسلامی تیوہاروں پر ہے، دوسری "اسلام قرونِ وسطیٰ میں" اور تیسری "اسلام عہدِ حاضر میں"۔

کانفرنس کی افتتاحی تقریب مشی گن یونیورسٹی کے ہال میں منعقد ہوئی۔ اس میں رئیس الجامعہ نے مندوبین کا خیر مقدم کیا۔ اس تقریب کا سب سے اہم حصہ پروفیسر ہمایوں کبیر، گذشتہ مؤتمر کے صدر کی فکر انگیز تقریر تھی۔ انہوں نے بتایا کہ انسانوں کے مختلف طبقات کے درمیان فکر و عمل کے اختلافات کے

باوجود کس طرح تعاون کی راہیں نکالی جاسکتی ہیں۔ پھر انہوں نے دورِ جدید میں قوموں اور گروہوں کے درمیان حرب و نزاع کے اسباب پر بحث کرتے ہوئے بتایا کہ اس عالمگیر فساد کا ایک بڑا سبب وہ خوف اور ہراس ہے جو اقلیت کو اکثریت کے مقابلے میں ہمیشہ لاحق رہتا ہے، اور اکثریت کی وہ ہوس ہے جس کی بنا پر وہ اقلیت کے حقوق پر ڈاکہ ڈالتی ہے۔ پروفیسر صاحب نے انسانیت کے درمیان اختلافات کے فطری عوامل، مثلاً رنگ، نسل، زبان، مذہب اور سیاسی و معاشی نظریات کی بھی نشاندھی کی، پھر ان عوامل میں سے ہر ایک کا الگ الگ تجزیہ کر کے یہ ثابت کیا کہ ان اسبابِ اختلاف کے مقابلے میں اخوتِ انسانی کے رشتے کہیں زیادہ مضبوط اور قوی ہیں۔ انہوں نے اپنے اس دعوے کی تائید تاریخِ اسلامی سے کی اور بتایا کہ اسلام نے کس طرح مختلف قوموں اور نسلوں کے افراد کو جو رنگ، زبان اور روایات کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف تھے، جمع کر کے انہیں ایک ایسی وسیع برادری کے ارکان بنا دیا جس میں یہ سارے اختلافات بالکل بے وزن ہو کر رہ گئے اور انسان کو امن اور سکون کے ساتھ زندگی بسر کرنے کے مواقع حاصل ہوئے۔

اس افتتاحی خطاب کے بعد موضوعات کی مناسبت سے مختلف حلقے بنا دیئے گئے جن کے اجتماعات مختلف مقامات[1] پر منعقد ہوتے تھے۔ شام کا وقت استقبال اور اسی نوعیت کی دوسری تقریبات کے لیے وقف ہوتا تھا۔ ایک دن ہمیں جنوبی عرب کے اُن آثارِ قدیمہ کا فلم دکھایا گیا جو ابھی ابھی دریافت ہوئے ہیں۔ ان سے قدیم تاریخ و تمدن کے متعلق بہت سی نئی معلومات حاصل ہوئیں۔ یہ حلقے پورا ہفتہ اسی باقاعدگی کے ساتھ سرگرمِ عمل رہے یہاں تک کہ ۱۹ اگست کو موتمر کا آخری اجلاس منعقد ہوا۔ اس میں میزبانوں اور مؤتمر کے کارپردازوں کا شکریہ ادا کیا گیا۔

---

[1] ان حلقوں کی تشکیل میں بھی بعض سیاسی مصالح کارفرما رہے مثلاً ترکی کے مسائل کو عالمِ اسلامی کے مسائل سے الگ کر کے موضوعِ بحث بنایا گیا حتیٰ کہ اُن کے اجلاس بھی الگ الگ عمارتوں میں رکھے گئے جن میں باہم میل بھر کا فاصلہ تھا۔ اس طرح گویا ترکوں کو اسلامی برادری سے جُدا کر دیا گیا۔ جنوب ایشیا قدیم زمانے کا جائزہ ہندوستان کو الگ کر کے، اور جنوب ایشیا جدید زمانے کا تجزیہ انڈونیشیا اور ملایا کو الگ کر کے کیا گیا۔ اس کے پیچھے یہ مقصد کارفرما تھا کہ اسلام کی اہمیت کو جس قدر گھٹایا جا سکے گھٹایا جائے۔

اسلام اس مؤتمر کی دلچسپی کا سب سے زیادہ اہم موضوع تھا۔ اس موضوع پر بحث کے لیے سب سے زیادہ حلقے قائم کیے گئے اور سب سے زیادہ مقالات پڑھے گئے۔ چند اہم موضوعات یہ تھے: مشرق قریب دَورِ جدید میں۔ فارسی ادب۔ عربی زبان۔ عربی ادب۔ مشرق قریب کی تاریخ۔ تاریخ اسلامی۔ اسلامی اقدار۔ دولتِ عثمانیہ کے عہد میں اسلامی مملکت کا نظم و نسق۔ مشرق قریب میں فن تعمیرات۔ فقہ اسلامی۔ مسئلۂ آبادی اور معاشی پیچیدگیاں عثمانی عہد میں ترکی ادب۔ روس اور ترک۔ دین اسلام۔ مشرق قریب انیسویں اور بیسویں صدی میں۔ دولتِ عثمانیہ کی تاریخ۔ تجارت۔ اسلامی علوم۔ ترکی انیسویں اور بیسویں صدی میں۔ تاریخ اسلامی کی مشہور کتابیں۔

ان موضوعات پر بحث کے لیے ہر حلقہ کے متعدد اجتماعات ہوتے، اور ہر موضوع کی مناسبت سے جتنے دوسرے موضوعات زیرِ بحث آسکتے تھے اُن پر بھی کُھل کر بحث کی گئی۔ مثلاً مسلمان ممالک کا نظامِ تعلیم و تربیت۔ معاشی اور سیاسی حالات۔ نظریاتی اور دینی رُجحانات۔ اسلام کا نظامِ معاشرت اور اس کی اخلاقی اقدار۔ عربی ادب۔ مسلمانوں کے مختلف فرقے اور اُن کے درمیان اختلافات کی نوعیت۔ حقیقتِ وحی اور اس کا نظامِ شریعت سے تعلق۔ تصوّف۔ موسیقی۔ عربی زبان کے مختلف لہجے اور فصیح اور عامی زبان میں امتیازات۔ تاریخی موضوعات پر گفتگو میں توضمناً مسلمانوں کے ماضی اور حال کی نامور شخصیتیں بھی زیرِ بحث آجاتیں۔ ان متعدد حلقوں کے قیام کا فائدہ یہ تھا کہ ہر شخص اپنے ذوق کے مطابق جس حلقے میں چاہتا شریک ہو جاتا۔

مؤتمر میں اظہارِ خیال کا ذریعہ انگریزی زبان تھی۔ البتہ بعض مقالات جرمنی اور فرانسیسی میں پڑھے گئے اور ایک دو اہلِ علم نے اپنے خیالات عربی زبان میں پیش کیے۔

ایک خاص مجلس امریکہ میں معلمین عربی کے زیرِ اہتمام عربی زبان کی تدریس اور اس راہ کی مشکلات کا جائزہ لینے کے لیے منعقد کی گئی۔ کافی غور و خوض کے بعد مندوبین اس نتیجے پر پہنچے کہ عربی کی تعلیم کا آغاز بنیادی مفرد الفاظ کے تعارف سے کیا جائے اور عربی زبان کی صرف و نحو پڑھانے کے لیے عربی اصطلاحات ہی استعمال کی جائیں، اور ان اصطلاحات کے ہم معنی دوسری زبانوں کی گرامر کے مصطلحات حتی الامکان استعمال نہ کیے جائیں۔ اسی سلسلے میں جدید عربی زبان کا مسئلہ بھی زیرِ بحث آیا۔ امریکہ میں یہ رُجحان اب عام ہو رہا ہے کہ قدیم فصیح عربی کی جگہ عامی زبان کو رواج دیا جائے۔ ان مفکرین نے عامی زبان کی جگہ "مستعمل زبان" کی اصطلاح رائج کر رکھی ہے۔ ان کا خیال

یہ ہے کہ مصر، تیونس اور مراکش کے عوام میں عربی زبان کی جو علاقائی صورتیں مستعمل ہیں انہیں ہی معیاری اور فصیح زبان تسلیم کرکے اُن کی تدریس پر زور دیا جائے۔ مقامِ شکر ہے کہ اس تحریک کے پیچھے جو ناپاک عزائم کام کر رہے ہیں انہیں عرب اُدبا نے اچھی طرح بھانپ لیا ہے اور وہ اس خطرناک رجحان کو پوری قوت سے روکنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ علاقائی اور مقامی زبان پر زور دینے کی غرض بجز اس کے کوئی نہیں کہ عربوں کی وحدت کو پارہ پارہ کیا جائے، کیونکہ ان کے درمیان صرف قرآنی عربی ہی مشترک ہے نہ کہ مختلف علاقوں کی عامی زبانیں۔

اس مؤتمر کا انعقاد تنہا مستشرقین کی کاوشوں کا ثمرہ نہیں ہے۔ بہت سے عرب علماء نے جو امریکہ کی مختلف جامعات میں اس وقت نہایت اونچے مناصب پر فائز ہیں، انہوں نے اس کی کامیابی میں نمایاں حصہ لیا ہے۔ عرب فضلا کی مؤتمر سے دلچسپی کوئی نئی بات نہیں۔ جس دن سے اس کی تاسیس ہوئی ہے وہ مستشرقین کی اس عالمی تنظیم کے ساتھ پورا پورا تعاون کر رہے ہیں۔ یہاں اتنا موقع نہیں کہ ان کے علمی کارناموں کی تفصیل بیان کی جائے۔ اس کام کو میں کسی اور موقع پر اٹھا رکھتا ہوں۔ یہاں میں صرف دو مقالات کا ذکر کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔

عربی زبان اور ادب کے نامور عالم جناب حفنی ناصف مرحوم نے ساتویں مؤتمر میں جو ۱۸۸۶ء میں بمقام وائنا منعقد ہوئی تھی، عربی زبان اور ادب پر ایک نہایت ہی معلومات افزا مقالہ (بعنوان "عربی زبان کی امتیازی خصوصیات، اس کے مقامی لہجے اور تاریخ میں ان کی احادیث") پڑھا تھا۔ اس میں انہوں نے یہ بتایا تھا کہ اس زبان میں ہمیں لہجوں کا جو اختلاف ملتا ہے اس کی مدد سے ہم عرب کے قریشی اور غیر قریشی قبائل کے درمیان امتیاز کر سکتے ہیں۔ مثلاً صعید مصر میں اہل منیا اور بنی سویف کے لوگوں کے درمیان حرف قاف کے تلفظ میں جو اختلاف پایا جاتا ہے اس سے اُن کے آباء و اجداد کا صحیح اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ ان میں سے ایک گروہ خالص قاف بولتا ہے اور دوسرا اسے کاف بنا دیتا ہے۔ یہی فرق قریش اور دوسرے عربی قبائل کے تلفظ میں پایا جاتا تھا۔ قریش خالص قاف بولتے تھے اور دوسرے قبائل اس کا تلفظ کاف کے قریب قریب کرتے تھے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ بنی سویف کے عرب قریش کی اولاد ہیں۔ اسی طرح اہل فیوم اور اہل بلبیس کے تلفظِ قاف سے ان کے قریشی ہونے اور شرقی علاقوں اور صعید مصر کے دوسرے علاقوں کے تلفظ قاف سے ان کے غیر قریشی ہونے کا پتہ چلتا ہے۔

۱۸۸۹ء میں جو مؤتمر بمقام سٹاک ہام (سویڈن) منعقد ہوئی تھی اس میں مصری وفد کے ایک فاضل رکن امین فکری مرحوم نے اُن لوگوں کے خیالات کی تردید میں نہایت فکر انگیز مقالہ پڑھا تھا جو فصیح عربی کی جگہ مقامی عربی کو رواج دینے اور اسے ذریعۂ تالیف و تدریس بنانے کے حق میں تھے۔ انہوں نے پورے دلائل کے ساتھ یہ ثابت کیا تھا کہ مقامی بولی کبھی بھی اصل اور فصیح زبان کا بدل نہیں بن سکتی اور نہ یہ تالیف و تدریس کا مؤثر اور قابلِ اعتماد ذریعہ ہو سکتی ہے۔ اصل عربی عرب قوموں کے دل و دماغ میں راسخ ہے اور یہ اُن کے افراد کے مابین ایک نہایت مضبوط رابطہ قائم کرتی ہے۔ عامی زبان ہر مقام پر بدلتی رہتی ہے اور دوسرے مقامات کے لوگوں کو اس کے سمجھنے میں بہت سی دشواریاں پیش آتی ہیں۔ فاضل مقالہ نگار نے اپنے اس مضبوط موقف کی وضاحت متعدد مثالوں سے کی۔ مثلاً انہوں نے بتایا کہ کیف حالك (آپ کا کیا حال ہے) فصیح عربی کا جملہ ہونے کی وجہ سے تمام دنیا کے عربوں میں بآسانی سمجھا جاتا ہے۔ لیکن اگر ہم اس جملہ کی جگہ مقامی الفاظ بولیں تو ایک خطے سے باہر اُسے سمجھنے میں غیر معمولی دشواری پیش آئے گی۔ فصیح عربی زبان کا لفظ اور محاورہ اور تلفظ مقام کے ساتھ کبھی تبدیل نہیں ہوتا اور وہ ہر جگہ ایک ہی جیسا رہتا ہے۔ اس بنا پر جو کچھ اس زبان میں لکھا جائے گا اسے ساری دنیا کے عربی داں یکساں سہولت کے ساتھ پڑھیں اور سمجھیں گے۔ لیکن مقامی بولیوں کا لٹریچر ایک ایک علاقے کے لیے مخصوص ہو کر رہ جائے گا۔ یہ خیال کہ عامی زبان کو علوم و فنون کی تدوین اور تدریس کا بہتر ذریعہ بنایا جا سکتا ہے بالکل غلط ہے۔ فصیح عربی اس مقصد کے لیے کہیں زیادہ موزوں اور مفید ہے۔

رسائل و مسائل

جُرابوں پر مسح

سوال: رسائل و مسائل حصہ دوم میں ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے لکھا گیا ہے کہ ہر طرح کی جرابوں پر مسح کیا جا سکتا ہے خواہ وہ اُونی ہوں یا سوتی۔ ماہنامہ زندگی، رامپور جنوری ۱۹۶۷ء کے شمارے میں اس سے اختلاف کرتے ہوئے یہ جواب دیا گیا ہے کہ پتلے موزوں پر خواہ سوتی ہوں یا اُونی، مسح کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ قرآن اور اعلیٰ درجے کی صحیح حدیث کے خلاف ضعیف حدیث سے رخصت ثابت نہیں ہوتی۔ حضرت مغیرہ بن شعبہ کی متفق علیہ حدیث میں صرف چمڑے کے موزے پر مسح مذکور ہے، ان کی دوسری حدیث میں جَورَبَین کا لفظ زاید ہے اور اسے ائمہ حدیث نے ضعیف قرار دیا ہے۔

بعض حوالے دے کر یہ استدلال بھی کیا گیا ہے کہ جَورَب خُف ہی کی ایک قسم ہے اور خُف چمڑے کا ہوتا ہے اور جورب بھی چمڑے کا ہوتا ہے، اس لیے یا تو چمڑے کے موزے پر مسح جائز ہو سکتا ہے یا پھر جراب پر مسح کا جواز صرف اس صورت میں پیدا ہوگا جب اس پر کوئی ایسی قید لگا دی جائے جو اس کو خُف کا قائم مقام بنا دے۔ اس کے بغیر جراب پر مسح ناجائز ہوگا۔

"زندگی" کے شمارۂ مذکورہ میں جو بحث درج ہے اور جو سوالات و اعتراضات اٹھائے گئے ہیں، ان پر تشفی اور اطمینان حاصل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ترجمان میں اس مسئلے پر دوبارہ اظہار خیال کیا جائے اور مطلق مسح علی الجوربین کے حق میں کوئی قول سلف موجود ہو تو اسے بھی نقل کر دیا جائے۔

جواب (از ملک غلام علی صاحب) اس مسئلے پر اہلِ سنت کا تقریباً اتفاق ہے کہ چمڑے کے موزے (خُفّ) پر مسح جائز ہے۔ جہاں تک جراب یا غیر چرمی موزوں کا تعلق ہے، ان پر مسح کے لیے بالعموم فقہاء نے بعض شرطیں عائد کی ہیں، مثلاً یہ کہ وہ موٹے ہوں، گف اور گاڑھے ہوں، واٹر پروف ہوں اور ان پر جوتے کے بقدر چمڑا چڑھا ہوا ہو۔ لیکن سلف میں بعض حضرات ایسے بھی ہیں جن کے نزدیک مطلقاً ہر اُس غلاف پر مسح جائز ہے جو پاؤں پر ہو۔ امام ابن تیمیہ، ابن قیمؒ اور امام ابن حزمؒ کا یہی مسلک ہے۔ امام ابن تیمیہؒ کے فتاویٰ جلد دوم میں ان کا ایک فتویٰ موجود ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ صحیح تر قول کے مطابق جرابوں پر مسح جائز ہے، خواہ ان پر چمڑا ہو یا نہ ہو، خواہ وہ اُونی ہوں یا سُوتی۔ کتبِ سُنَن کی جن احادیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا جُرابوں پر مسح فرمانا مذکور ہے، ان کے متعلق ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ "ان کا مضمون خواہ محدثین کے معیار کے مطابق ثابت نہ ہو، تب بھی قیاس کا تقاضا یہی ہے۔ مسح کی حاجت دونوں میں یکساں ہے اور جب مسح کی حکمت و ضرورت دونوں صورتوں میں مُساوی ہے تو ان کے مابین امتیاز قائم کرنا دو متماثل چیزوں کے درمیان تفریق پیدا کرنے کے مترادف ہے جو خلافِ عدل ہے۔" اسی طرح وہ اس فرق کو بھی غیر اہم قرار دیتے ہیں کہ چمڑا زیادہ پائدار ہوتا ہے یا اس میں پانی سرایت نہیں کرتا۔ اس کے برعکس ان کے نزدیک جُراب میں پانی کا جذب ہونا اور اندر تک نفوذ کرنا طہارت کے پیشِ نظر اولیٰ اور زیادہ لائقِ اعتبار ہے۔ اسی طرح جرابوں کا پتلا یا ڈھیلا ہونا یا بندش کا محتاج ہونا بھی ان کے نزدیک باعث مضائقہ نہیں۔

حافظ ابن قیم نے تہذیب سُننِ ابی داؤد میں احادیثِ مسح پر بحث کرتے ہوئے یہی موقف اختیار کیا ہے۔ انہوں نے اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ ان احادیث کی سند قوی نہیں ہے لیکن اس کے مختلف جواب دیئے ہیں۔ مثلاً یہ کہ جرابوں پر مسح کے جواز کا انحصار فقط مرفوع احادیث پر نہیں ہے بلکہ تیرہ صحابۂ کرام کا عمل بھی اس کی تائید میں موجود ہے، چنانچہ امام احمد بن حنبل کے عدل و انصاف کا ثبوت یہ ہے کہ ان احادیث کو معلول قرار دینے کے باوجود انہوں نے صراحت کے ساتھ جرابوں پر مسح کو جائز ٹھیرایا ہے۔ ان کے قول کی بنیاد عملِ صحابہ اور صریح قیاس پر ہے۔ جَورَبَین اور خُفَّین کے مابین کوئی مؤثر فرق نہیں ہے جس پر حکم شرعی کا دار و مدار ہو۔ ابن قیمؒ کی بحث طویل ہے جس میں انہوں نے جرابوں پر عائد کردہ شروط پر تنقید کی ہے اور مسح علی الجوربین والی

احادیث پر روایت یا درایت کے لحاظ سے وارد کردہ اعتراضات کو رد کیا ہے۔ اس سلسلے میں یہ دلچسپ تعریض بھی انہوں نے کی ہے کہ احادیث میں "خفین" کے ساتھ "جوربین" کے اضافے کو بعض اصحاب غیر مقبول قرار دیتے ہیں، حالانکہ اُن کا اپنا حال یہ ہے کہ جو اضافہ ان کے فقہی مسلک کو تقویت پہنچائے، اسے بلا تامل قبول کر لیتے ہیں۔ پھر فرماتے ہیں الانصاف ان تکتال لمنازعك بالصاع الذی تکتال به لنفسك، (انصاف کی بات یہ ہے کہ آپ مخالف کے لیے بھی اسی پیمانے سے ناپیں جس سے اپنے لیے ناپتے ہیں۔ لینے اور دینے کے پیمانے جُدا جُدا نہ رکھیں)۔

ابن حزم نے بھی محلّٰی میں مفصل بحث کر کے اور ساری احادیث کو نقل کر کے اسی مسلک کو صحیح قرار دیا ہے کہ پاؤں پر جو شے بھی پہن یا لپیٹ لی جائے گی، اس پر مسح جائز ہوگا۔ خواہ وہ چمڑا ہو یا اُونی یا سُوتی یا دوسری قسم کا کپڑا ہو۔ ان اقوال و آرا کی موجودگی میں اگر کوئی شخص فقہاء کی بیان کردہ قیود سے اختلاف کرے اور موزوں یا جرابوں پر علی الاطلاق مسح کو جائز سمجھے تو اس کی بات کو آسانی کے ساتھ رد نہیں کیا جا سکتا۔

اس کے بعد اب میں چند گزارشات مزید پیش کرتا ہوں۔ پہلی بات یہ ہے کہ حضرت مغیرہؓ بن شعبہ کی حدیث مسح علی الجوربین کو جسے امام ترمذی نے حسنٌ صحیحٌ قرار دیا ہے، محض اس بنا پر معلّل نہیں کہا جا سکتا کہ یہ اس دوسری صحیح حدیث سے معارض ہے جس میں انہوں نے "خُفّین" کا ذکر کیا ہے۔ یہ تعارض و اضطراب تو اس صورت میں قابلِ تسلیم ہوتا جبکہ مسح کا واقعہ محض ایک آدھ مرتبہ پیش آنے والا ہوتا۔ ظاہر ہے کہ طہارت اور وضو تو روزمرہ کا کثیر العمل فعل ہے۔ اس لیے خُفّین اور جوربین دونوں پر مسح کی ضرورت متعدد مرتبہ پیش آسکتی ہے۔ پھر حضرت مغیرہؓ ایک مدت دراز تک نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہے ہیں۔ اس لیے یہ کیوں نہ سمجھا جائے کہ ان کی مختلف روایات مختلف مواقع کا عمل بیان کرتی ہیں۔ جُرابوں پر مسح سے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعض دوسری قولی و فعلی احادیث بھی مروی ہیں جو مطلقاً جواز پر دلالت کرتی ہیں، اس لیے جراب کو خواہ مخواہ خُف سے ملحق کر کے اس کے تابع کرنا اور استنباطِ احکام کے لیے جراب میں چمڑے کی صفات و خصائص تجویز کرنا کوئی ضروری اور لازمی امر نہیں ہے۔

وضاحتِ مدعا کے لیے یہاں میں ایک مثال دیتا ہوں۔ چاندی اور سونے کا نصاب الگ الگ حدیثوں

میں بیان ہوا ہے۔ مگر چاندی کے نصاب سے متعلق احادیث صحیح ترین سند سے مروی ہیں اور سونے کے نصاب والی حدیث کی سند نہایت ضعیف ہے۔ صحاح میں سے صرف سُننِ ابی داوٗد میں بیس دینار سونے کا نصاب مذکور ہے لیکن اس روایت کے راوی مجروح ہیں۔ اس کے باوجود امت کی اکثریت دونوں پر الگ الگ عمل کرتی ہے۔ حالانکہ نصاب سے کم تر مقدار کا اِستثنا بھی ایک رخصت ہی ہے جس طرح مسح ایک رخصت ہے اور مسئلۂ نصاب کا تعلق زکوٰۃ جیسی اہم عبادت کی ادائیگی سے ہے۔ اگر سونے کے نصاب پر مشتمل روایت کو معمول بہ نہ بنایا جائے تو زکوٰۃ دیئے بغیر قرآنی وعید کے مطابق سونے کا ایک تار رکھنا بھی جہنم کا مستحق بنا دے اور اگر سونے کو چاندی پر قیاس کیا جائے (جس طرح جراب کو چرمی موزے پر قیاس کیا جاتا ہے) تو ایک تولہ سونے پر بھی زکوٰۃ واجب ہو گی۔ اگر جراب اور خف دونوں پر مسح کی رخصتوں کو الگ الگ اور مستقل مان لیا جائے تو پھر ان کا موٹا یا پتلا ہونا احکام پر اثر انداز نہیں ہو سکتا۔ کسی شے کا دبیز یا رقیق ہونا اضافی اوصاف ہیں جن کا نوع یا جنس سے کوئی تعلق نہیں۔ جس طرح چمڑا بہر حال چمڑا ہے، اسی طرح اُون بہر حال اُون ہے، خواہ موٹی ہو یا پتلی۔ آخر آج کل کے جس طرح کے باریک اور ملائم چمڑے کے پاتا بے بعض حضرات پہن کر مسح کرتے ہیں، اگر ان پر مسح جائز ہے تو اُون یا سوت یا نائیلون کی جرابوں پر مسح کیوں ناجائز ہے؟

یہ بات بھی صحیح نہیں ہے کہ خُف اور جراب دونوں چمڑے کی ہوتی ہیں۔ عرفِ عام کے مطابق خُف کا اطلاق چمڑے کے موزے پر ہوتا ہے اور لفظ جورب کا استعمال دوسری جرابوں کے لیے ہوتا ہے۔ لیکن لسان العرب، قاموس، تاج العروس۔ سب میں خُف اور جَورَب کے معنی لفافۃُ الرِجل بیان کیے گئے ہیں۔ یعنی وہ شے جس میں پاؤں ملفوف ہو۔ چمڑے کا ہونا یا نہ ہونا دونوں کے حقیقی لغوی مفہوم میں قطعاً شامل نہیں ہے۔ جورب کا چمڑے سے ہونا تو درکنار خُف کا چرمی ہونا بھی اہلِ لغت کے ہاں کوئی مسلّم امر نہیں۔ تاج العروس اور لسان العرب میں یہ بھی لکھا ہے کہ جَورَب فارسی لفظ گورب کا معرّب ہے اور گورب کے معنی فارسی لغات میں پشم یا نمدے کی جراب کے لکھے ہیں۔ عربی میں جس طرح خُف پر جورب کا اطلاق ہو سکتا ہے، اسی طرح بالعکس جورب پر بھی خف کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ امام دولابی نے اسماء و الکنی میں حضرت انسؓ کے متعلق ایک روایت بیان کی ہے، جسے ابن حزم نے بھی نقل کیا ہے کہ انہوں نے اُونی جرابوں پر مسح کیا اور فرمایا: انہما خفان ولکنہما من صوف (یہ بھی خف ہیں لیکن اون کے بنے ہوئے ہیں)۔ اس سے معلوم ہوا کہ اُونی جراب کو حضرت انسؓ نے خُف ہی کی ایک قسم شمار کیا ہے، یہ نہیں فرمایا کہ یہ خف تو نہیں، البتہ ثخین یا صفیق ہونے کی بنا پر یہ خُف کے مانند ہیں اور اس صفت سے متصف ہونے کے باعث ان پر مسح جائز ہے۔

مسئلۂ عصمتِ انبیاء

سوال : آپ نے تفہیمات حصہ دوم میں قصۂ داؤد علیہ السلام پر کلام کرتے ہوئے عصمتِ انبیاء کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس کی بنا پر علماء کا ایک گروہ مدتوں سے آپ کو عصمتِ انبیاء کا منکر قرار دے رہا ہے۔ اب مولانا مفتی محمد یوسف صاحب نے اپنی تازہ کتاب میں اس مسئلے پر مفصل بحث کر کے ان کے تمام اعتراضات کو رد کر دیا ہے۔ مگر اس کتاب کی اشاعت کے بعد ایک دینی مدرسے کے شیخ الحدیث صاحب نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے پھر اس الزام کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے وہ لکھتے ہیں :

"ان عبارات میں، ایسی توجیہات اور محتملات بھی موجود ہیں جن کی بنا پر مولانا مودودی صاحب ایک صحیح مسلمان اور سچے عاشق و محبِ رسول کی نگاہ میں گستاخی کا مرتکب اور مذہبی پابندی سے آزاد نظر آئے گا"

اس کے بعد فرماتے ہیں :

"یہ ضروری ہے کہ مولانا مودودی صاحب کی اس عبارت کی توجیہ اس طرح کی جائے کہ مراد عصمت و حفاظت سے عصمت عن الکفر والکذب وسائر الکبائر والصغائر الخسیسہ لیا جائے اور لفظ لغزش سے اعم لیا جائے خواہ لغزش باعتبارِ کفر یا باعتبارِ کذب یا باعتبار باقی کبائر و صغائرِ خسیسہ ہو"

پھر نتیجہ یہ نکالتے ہیں :

"حفاظت اٹھانے کے بعد اب جو فعل صادر ہوگا تو وہی ہوگا جو حفاظت کی صورت میں ممکن الوقوع نہ تھا۔ تو نتیجہ اس توجیہ کی بنا پر یہی نکلے گا کہ مولانا صاحب کے نزدیک آدم علیہ السلام سے لے کر جناب سید الانبیاء والمرسلین تک جس قدر انبیاء گزرے ہیں، بشمول رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہر نبی سے کسی نہ کسی وقت اللہ تعالیٰ نے بالارادہ اپنی

حفاظت اٹھا کر ایک دو گناہ کبیرہ سرزد ہونے دی ہیں۔ اور جس سے کسی نہ کسی وقت کبیرہ سرزد ہو جائے، خواہ ایک گناہ ہو یا دو ہو یا دو سو ہو، وہ معصوم نہیں اور بوقت گناہ وہ موصوف بصفت نبوت بھی نہ ہو گا کیونکہ نبوت کے ساتھ عصمت عن الکبائر لازم ہے۔

ان توجیہات و احتمالات کا جواب اگر آپ خود دے دیں تو امید ہے کہ معترضین کی حجت قطع ہو جائے گی۔

جواب۔ از ابوالاعلیٰ مودودی، اس مسئلے کی وضاحت یہ ہے کہ میری جس عبارت کے ایک فقرے کو لے کر معترضین نے مجھے عصمت انبیاء کا منکر قرار دے ڈالا وہ کسی ایسے مضمون کا حصہ نہیں تھا جس میں عصمت انبیاء کے مسئلے پر کوئی عام اصولی بحث کی گئی ہو، بلکہ وہ سورۂ ص کی ان آیات پر جو قصۂ داؤد علیہ السلام کے بارے میں آئی ہیں، کلام کرتے ہوئے ایک ضمنی بحث کے طور پر لکھا گیا تھا۔ اس میں دفع دخل مقدر کے طور پر جو بات میں نے کہی ہے وہ دراصل ایک اہم سوال کا جواب ہے۔ وہ سوال اس طرح پیدا ہوتا ہے کہ قرآن مجید میں متعدد مقامات پر انبیاء علیہم السلام سے بعض ایسے افعال کے صدور کا ذکر کیا گیا ہے جن پر اللہ تعالیٰ نے عتاب فرمایا مثلاً حضرت آدمؑ کے متعلق یہ ارشاد کہ وَعَصٰىٓ اٰدَمُ رَبَّهٗ فَغَوٰى۔ اور حضرت نوحؑ کے متعلق یہ کہ اِنِّىٓ اَعِظُكَ اَنْ تَكُوْنَ مِنَ الْجٰهِلِيْنَ۔ اور حضرت داؤد کے متعلق یہ کہ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ۔ اور حضرت یونسؑ کے متعلق یہ کہ اِذْ اَبَقَ اِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُوْنِ الآیہ، اور وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوْتِ الآیہ۔ اسی طرح خود ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق یہ ارشاد کہ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ اَنْ يَّكُوْنَ لَهٗٓ اَسْرٰى، اور عَفَا اللّٰهُ عَنْكَ لِمَ اَذِنْتَ لَهُمْ، اور لِمَ تُحَرِّمُ مَآ اَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ، اور عَبَسَ وَتَوَلّٰىٓ اَنْ جَآءَهُ الْاَعْمٰى۔ ان تمام مقامات پر قرآن کے الفاظ اور انداز بیان سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ نبی سے کوئی ایسا کام ہوا ہے جو اللہ کو پسند نہیں ہے۔ اور اس پر اظہار ناپسندیدگی کرتے ہوئے نبی کو متنبہ کر کے اس کی اصلاح کی جا رہی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ عصمت انبیاء کے ساتھ یہ چیز کیسے مطابقت رکھتی ہے؟ کیا ہم یہ سمجھیں کہ اللہ تعالیٰ کو پہلے سے یہ معلوم نہ تھا کہ نبی سے فلاں فعل صادر ہونے والا ہے، اور بعد میں جب وہ صادر ہو گیا تو اللہ کے علم میں وہ بات آئی اور اس نے نبی کو متنبہ فرمایا؟ اگر معاذ اللہ یہ مان لیا جائے تو اعتراض

نبوت سے گزر کر اللہ تعالیٰ کی صفتِ علم پر وارد ہو جاتا ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ صدور سے پہلے اللہ کو اس کا علم تھا تو پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُسے پہلے ہی کیوں نہ روک دیا؟ آخر اس میں مصلحت کیا تھی کہ پہلے تو اسے صادر ہو جانے دیا گیا اور بعد میں اس پر نہ صرف یہ کہ ٹوک کر اس کی اصلاح کی گئی بلکہ اس لغزش کا ذکر بھی اس کتاب میں کر دیا گیا جسے قیامت تک مومن و کافر سب کو پڑھنا تھا؟

یہی سوال ہے جس کو ان مواقع پر اُبھرتے ہوئے فرض کر کے میں نے اس کا جواب ان الفاظ میں دیا ہے:

"عصمت دراصل انبیاء کے لوازمِ ذات میں سے نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے ان کو منصبِ نبوت کی ذمہ داریاں صحیح طور پر ادا کرنے کے لیے مصلحتًہ خطاؤں اور لغزشوں سے محفوظ فرمایا ہے۔ ورنہ اگر اللہ کی حفاظت تھوڑی دیر کے لیے بھی ان سے منفک ہو جائے تو جس طرح عام انسانوں سے بھول چوک اور غلطی ہوتی ہے اسی طرح انبیاء سے بھی ہو سکتی ہے۔ اور یہ ایک لطیف نکتہ ہے کہ اللہ نے بالارادہ ہر نبی سے کسی نہ کسی وقت اپنی حفاظت اٹھا کر ایک دو لغزشیں سرزد ہو جانے دی ہیں تاکہ لوگ انبیاء کو خدا نہ سمجھ لیں اور جان لیں کہ یہ بشر ہیں خدا نہیں ہیں۔"

اب دیکھیے، پورے مضمون کا سیاق و سباق بتا رہا ہے کہ یہاں عصمتِ انبیاء کے مسئلے پر کوئی عام بحث نہیں کی جا رہی ہے جس میں زیرِ بحث یہ سوال ہو کہ انبیاء سے کس قسم کی غلطیاں صادر ہونی ممکن ہیں اور کونسی ممکن نہیں ہیں۔ بلکہ زیرِ بحث صرف وہ لغزشیں ہیں جن کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے، اور ان کے بارے میں بھی کلام صرف اس پہلو سے کیا گیا ہے کہ عصمت کے باوجود ان لغزشوں کا صدور آخر ممکن کیسے ہوا؟ اور ان کے صدور سے پہلے انہیں کیوں نہ روک دیا گیا؟ اور صدور کے بعد ان پر خاموشی سے تنبیہ کر دینے پر اکتفا کیوں نہ کیا گیا؟ اور ان کا ذکر قرآن مجید میں کرنا کیوں ضروری سمجھا گیا؟

لیکن معترضین نے پہلا ظلم تو یہ کیا کہ اسے عصمتِ انبیاء کے مسئلے پر ایک عام بحث قرار دے لیا حالانکہ وہ خاص بحث تھی جو ایک دوسری بحث کے ضمن میں آگئی تھی۔ پھر انہوں نے دوسرا ظلم یہ کیا کہ صدورِ لغزش کے امکان کو ہر قسم کے معاصی اور کبائر حتیٰ کہ کفر تک کے صدور تک وسیع کر دیا، حالانکہ میرے کلام میں زیرِ بحث صرف وہ لغزشیں تھیں جن کا ذکر قرآن پاک میں آیا ہے۔ اس سے بھی بڑھ کر ظلم انہوں نے یہ کیا کہ عصمت کے ارتفاع کو کلی

ارتفاع فرض کر کے یہ احتمالات پیدا کر ڈالے کہ جب عصمت مرتفع ہی ہو گئی تو پھر کفر و کذب اور تمام کبائر و صغائر سرزد ہو سکتے تھے۔ حالانکہ ایک معمولی پڑھا لکھا آدمی بھی سمجھ سکتا ہے کہ میری عبارت میں کسی خاص موقع پر کسی خاص لغزش کے صدور کی حد تک حفاظت اٹھائے جانے کا ذکر ہے نہ کہ کلی طور پر عصمت کے اٹھا لیے جانے کا۔ جن حضرات کی عمریں منطق و فلسفہ کے سبق پڑھاتے ہوتے گزری ہیں اُن کے بارے میں یہ ماننا میرے لیے سخت مشکل ہے کہ وہ عصمت کے کُلّی ارتفاع اور جزئی ارتفاع میں کوئی فرق محسوس نہ کر سکتے ہوں گے۔ اس لیے میں یہ گمان کرنے میں حق بجانب ہوں کہ یہ کرتب جان بوجھ کر دکھایا گیا ہے تاکہ مجھے کسی نہ کسی طرح عصمتِ انبیاء کا مُنکر قرار دیا جاسکے۔ اور اب میری اس توضیح کے بعد بھی کچھ بعید نہیں ہے کہ یہ حضرات اپنی تقریروں اور تحریروں میں اسی الزام کو اسی طرح دُہراتے چلے جائیں جس طرح سالہا سال سے دُہراتے چلے آرہے ہیں۔ اصل معاملہ کسی علمی اختلاف کا نہیں بلکہ بُغض کا ہے جس کے ساتھ خدا ترسی مشکل ہی سے کبھی جمع ہو سکتی ہے۔ میرا بارہا کا تجربہ ہے کہ جن الزامات کا میں مفصل جواب دے کر ان حضرات کی حجت قطع کر چکا ہوں، ان کو یہ اسی طرح دُہراتے رہتے ہیں گویا انہیں سرے سے کوئی جواب دیا ہی نہیں گیا۔

آپ چاہیں تو ان شیخ الحدیث صاحب سے یہ دریافت کر لیجیے کہ قرآن مجید کی جن آیات کے متعلق مَیں نے یہ عبارت لکھی ہے، ان پر وہ سوالات پیدا ہوتے ہیں یا نہیں جن کا جواب مَیں نے اس عبارت میں دیا ہے؟ اور اگر وہ سوالات پیدا ہوتے ہیں تو ان کا وہ خود کیا جواب دیں گے؟ میرا جواب کسی صاحبِ علم کے نزدیک غلط ہو تو اسے چاہیے کہ اس کے خیال میں جو صحیح جواب ہو اسے بیان کر دے۔

مطبوعات

زندگی کی راہیں قرآن میں تالیف۔ مولانا عبدالغنی کوکب ایم۔ اے۔ شائع کردہ: حاجی عاشق حسین زاہد منزل پیر مکی سٹریٹ لاہور۔ ملنے کا پتہ۔ شوکت برادرز، اُردو بازار، لاہور۔ صفحات: ۲۷۰ قیمت چھ روپے

اس کتاب کے فاضل مُصنّف اِس ملک کے علمی اور دینی حلقوں میں کسی تعارُف کے محتاج نہیں۔ زیر تبصرہ کتاب اگرچہ طالبانِ حق کو قرآنِ حکیم کی بُنیادی تعلیمات سے متعارف کرانے کے لیے لکھی گئی ہے مگر جس اچھے انداز میں انہوں نے اسے ترتیب دیا ہے اس سے اُن کی قرآن فہمی کے علاوہ حکمتِ تبلیغ سے اُن کی علمی واقفیت کا بھی بخوبی اندازہ ہوتا ہے۔ انہوں نے قرآن مجید کی آیات کو مختلف عنوانات کے تحت جمع کر کے درس کے انداز میں بڑے سادہ اور عام فہم الفاظ میں اُن کی تشریح کی ہے۔ چند بڑے بڑے عنوانات یہ ہیں۔ داستانِ بنی اسرائیل۔ نیکی کیا ہے۔ شراب۔ جُوا۔ غیر مسلموں سے شادیاں۔ ریاء۔ سُود۔ ادھار کا لین دین۔ ناجائز کمائی۔ خاندان اور معاشرت کی ذمہ داریاں۔ خُونِ مسلم۔ احکامِ الٰہی کا تمسخر۔ صراطِ مستقیم۔ والدین۔ آدابِ ملاقات۔ عورتوں کے لیے آدابِ حجاب۔ اخوتِ اسلامی۔ مساواتِ انسانی۔ قرآن مجید کا پیغام گھر گھر پہنچانے کی یہ ایک کامیاب کوشش ہے۔ جس سے کلامِ الٰہی کے شیدائیوں کو پُورا پُورا فائدہ اٹھانا چاہیئے۔

کتاب کا معیارِ طباعت وکتابت عمدہ ہے۔

مسیحیت مغربی پاکستان میں ناشر: رابطۂ دعوت وتبلیغ، احمد مینشن۔ ۹۴۔ شاہراہِ قائدِ اعظم مال روڈ لاہور۔

اس معلومات افزا کتابچے میں مغربی پاکستان کے اندر مسیحیت کی رفتار ترقی اور اس کے اسباب کا جائزہ پیش کیا گیا ہے اور آخر میں مسلمانوں کو اُن کی ذمہ داریاں یاد دلائی گئی ہیں۔

بقیہ: تفہیم القرآن

انہیں معاف کر دیں۔ چنانچہ حضورؐ نے اس کی درخواست قبول کر کے یہ فیصلہ فرما دیا کہ بنی قینقاع اپنا سب مال، اسلحہ، اور آلاتِ صنعت چھوڑ کر مدینہ سے نکل جائیں۔ (ابن سعد۔ ابنِ ہشام، تاریخ طبری)۔

اِن دو سخت اقدامات (یعنی بنی قینقاع کے اخراج اور کعب بن اشرف کے قتل) سے کچھ مدت تک یہودی اتنے خوف زدہ رہے کہ انہیں کوئی مزید شرارت کرنے کی ہمت نہ ہوئی۔ مگر اس کے بعد شوال ۳ھ میں جب قریش کے لوگ جنگِ بدر کا بدلہ لینے کے لیے بڑی تیاریوں کے ساتھ مدینہ پر چڑھ کر آئے، اور ان یہودیوں نے دیکھا کہ قریش کی تین ہزار فوج کے مقابلہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صرف ایک ہزار آدمی لڑنے کے لیے نکلے ہیں، اور ان میں سے بھی تین سو منافقین الگ ہو کر پلٹ آئے ہیں، تو انہوں نے معاہدے کی پہلی اور صریح خلاف ورزی اس طرح کی کہ مدینہ کی مدافعت میں آپ کے ساتھ شریک نہ ہوئے، حالانکہ وہ اس کے پابند تھے۔ پھر جب معرکۂ اُحد میں مسلمانوں کو نقصانِ عظیم پہنچا تو ان کی جرأتیں اور بڑھ گئیں، یہاں تک کہ بنی نضیر نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قتل کرنے کے لیے باقاعدہ ایک سازش کی جو عین وقت پر ناکام ہو گئی۔ اِس واقعہ کی تفصیل یہ ہے کہ بئرِ معونہ کے سانحہ (صفر ۴ھ) کے بعد عَمرو بن اُمیہ ضَمری نے انتقامی کارروائی کے طور پر غلطی سے بنی عامر کے دو آدمیوں کو قتل کر دیا جو دراصل ایک معاہد قبیلہ سے تعلق رکھتے تھے مگر عَمرو نے ان کو دشمن قبیلہ کا سمجھ لیا تھا۔ اس غلطی کی وجہ سے ان کا خونبہا مسلمانوں پر واجب آگیا تھا، اور چونکہ بنی عامر کے ساتھ معاہدے میں بنی نضیر بھی شریک تھے، اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چند صحابہ کے ساتھ خود ان کی بستی میں تشریف لے گئے تاکہ خونبہا کی ادائگی میں ان کو بھی شرکت کی دعوت دیں۔ وہاں انہوں نے آپ کو چکنی چپڑی باتوں میں لگایا اور اندر ہی اندر یہ سازش کی کہ ایک شخص اُس مکان کی چھت پر سے آپ کے اوپر ایک بھاری پتھر گرا دے جس کی دیوار کے سائے میں آپ تشریف فرما تھے۔ مگر قبل اس کے کہ وہ اپنی اِس تدبیر پر عمل کرتے، اللہ تعالیٰ نے آپ کو بروقت خبردار کر دیا، اور آپ فوراً وہاں سے اٹھ کر مدینہ واپس تشریف لے آئے۔

اب ان کے ساتھ کسی رعایت کا سوال باقی نہ رہا۔ حضورؐ نے ان کو بلاتاخیر یہ الٹی میٹم بھیج دیا کہ تم نے جو غداری کرنی چاہی تھی وہ میرے علم میں آ گئی ہے۔ لہٰذا دس دن کے اندر مدینہ سے نکل جاؤ، اس کے بعد اگر تم یہاں ٹھیرے رہے تو جو شخص بھی تمہاری بستی میں پایا جائے گا اس کی گردن مار دی جائے گی۔ دوسری طرف عبداللہ بن اُبَی نے ان کو پیغام بھیجا کہ میں دو ہزار آدمیوں سے تمہاری مدد کروں گا، اور بنی قُرَیظہ اور بنی غطفان بھی تمہاری مدد کو آئیں گے، تم ڈٹ جاؤ اور ہرگز اپنی جگہ نہ چھوڑو۔ اس جھوٹے بھروسے پر انہوں نے حضورؐ کے الٹی میٹم کا یہ جواب دیا کہ ہم یہاں سے نہیں نکلیں گے، آپ سے جو کچھ ہو سکے کر لیجیے۔ اس پر ربیع الاول ۴ھ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا محاصرہ کر لیا، اور صرف چند روز کے محاصرہ کے بعد (جس کی مدت بعض روایات میں چھ دن اور بعض میں پندرہ دن آئی ہے) وہ اس شرط پر مدینہ چھوڑ دینے کے لیے راضی ہو گئے کہ اسلحہ کے سوا جو کچھ بھی وہ اپنے اونٹوں پر لاد کر لے جا سکیں گے لے جائیں گے۔ اِس طرح یہودیوں کے اس دوسرے شریر قبیلے سے مدینہ کی سرزمین خالی کرالی گئی۔ ان میں سے صرف دو آدمی مسلمان ہو کر یہاں ٹھیر گئے۔ باقی شام اور خیبر کی طرف نکل گئے۔

یہی واقعہ ہے جس سے اِس سورہ میں بحث کی گئی ہے۔

موضوع اور مضامین سورۃ کا موضوع، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، جنگ بنی نضیر پر تبصرہ ہے۔ اس میں بحیثیت مجموعی چار مضامین بیان ہوئے ہیں۔

۱۔ پہلی چار آیتوں میں دنیا کو اُس انجام سے عبرت دلائی گئی ہے جو ابھی ابھی بنی نضیر نے دیکھا تھا۔ ایک بڑا قبیلہ جس کے افراد کی تعداد اُس وقت مسلمانوں کی تعداد سے کچھ کم نہ تھی، جو مال و دولت میں مسلمانوں سے بہت بڑھا ہوا تھا، جس کے پاس جنگی سامان کی بھی کمی نہ تھی، جس کی گڑھیاں بڑی مضبوط تھیں، صرف چند روز کے محاصرے کی تاب بھی نہ لا سکا اور بغیر اس کے کہ کسی ایک آدمی کے قتل کی بھی نوبت آتی ہوتی وہ اپنی صدیوں کی جمی جمائی بستی چھوڑ کر جلاوطنی قبول کرنے پر آمادہ ہو گیا۔ اللہ تعالیٰ نے بتایا ہے کہ یہ مسلمانوں کی طاقت کا کرشمہ نہیں تھا بلکہ اس بات کا نتیجہ تھا کہ وہ اللہ اور اس کے رسول سے نبرد آزما ہوئے تھے اور جو لوگ اللہ کی طاقت سے ٹکرانے کی جرأت کریں وہ ایسے ہی انجام سے دوچار

ہوتے ہیں۔

۲۔ آیت ۵ میں قانونِ جنگ کا یہ قاعدہ بیان کیا گیا ہے کہ جنگی ضروریات کے لیے دشمن کے علاقے میں جو تخریبی کارروائی کی جائے وہ فساد فی الارض کی تعریف میں نہیں آتی۔

۳۔ آیت ۶ سے ۱۰ تک یہ بتایا گیا ہے کہ ان ممالک کی زمینوں اور جائدادوں کا بندوبست کس طرح کیا جائے جو جنگ یا صلح کے نتیجے میں اسلامی حکومت کے زیرنگیں آئیں۔ چونکہ یہ پہلا موقع تھا کہ ایک مفتوحہ علاقہ مسلمانوں کے قبضہ میں آیا اس لیے یہاں اس کا قانون بیان کر دیا گیا۔

۴۔ آیت ۱۱ سے ۱۷ تک منافقین کے اُس رویّہ پر تبصرہ کیا گیا ہے جو انہوں نے جنگ بنی نضیر کے موقع پر اختیار کیا تھا، اور ان اسباب کی نشان دہی کی گئی ہے جو درحقیقت ان کے اِس رویّہ کی تہ میں کام کر رہے تھے۔

۵۔ آخری رکوع پورا کا پورا ایک نصیحت ہے جس کے مخاطب وہ تمام لوگ ہیں جو ایمان کا دعویٰ کر کے مسلمانوں کے گروہ میں شامل ہو گئے ہوں، مگر ایمان کی اصل روح سے خالی رہیں۔ اس میں اُن کو بتایا گیا ہے کہ ایمان کا اصل تقاضا کیا ہے، تقویٰ اور فسق میں حقیقی فرق کیا ہے، جس قرآن کو ماننے کا وہ دعویٰ کر رہے ہیں اس کی اہمیت کیا ہے، اور جس خدا پر ایمان لانے کا وہ اقرار کرتے ہیں وہ کن صفات کا حامل ہے۔

چند اصحابِ محراب و منبر کے الزامات
مولانا مودودی کے خلاف
علم و تحقیق کی عدالت میں
مولانا مفتی محمد یوسف فاضلِ دیوبند پیش کرتے ہیں

اس کتاب میں

مولانا مودودی پر اعتراضات کا علمی جائزہ

حصہ اوّل

مشہور و مستند عالمِ دین فاضلِ دیوبند مولانا محمد یوسف استاذ جامعہ اسلامیہ اکوڑہ خٹک نے حسبِ ذیل بحثوں کا بے لاگ علمی جائزہ لیا ہے

مسئلہ عصمتِ انبیاء علیہم السلام

حضرت یونس علیہ السلام کا واقعہ

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا رفعِ جسمانی

تنقید اور معیارِ حق کا مسئلہ اور بحث تقلیدِ صحابی

مسئلہ دجال

ان موضوعات پر مولانا مودودی کی تفسیر تفہیم القرآن اور ان کی دوسری تحریروں پر جو اعتراضات اٹھائے جاتے رہے ہیں ان کو اصولِ شریعت اور علمائے سلف کی تحریروں کی روشنی میں سنجیدگی و وقار سے زیرِ بحث لایا گیا ہے۔
ان مباحث کے مطالعہ سے یہ بات کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ

مولانا مودودی نے کوئی بات ایسی نہیں لکھی جو

مسلکِ اہلِ سنت و الجماعت سے ہٹی ہوئی ہو

قیمت اعلیٰ ایڈیشن:
پلاسٹک کور کے ساتھ ۵۰ء۶ روپے
سستا ایڈیشن ۵۰ء۴ "

یہ کتاب ایک طرف علمائے دین کے سامنے طریقِ بحث و اختلاف کا احسن نمونہ پیش کرتی ہے۔ اور دوسری طرف اس میں علمِ تفسیر، علمِ کلام اور علمِ فقہ کے بعض اصولی مسائل کی ایسی عام فہم توضیح پیش کی گئی ہے جس کی وجہ سے یہ کتاب مستقل قدر و قیمت کی حامل ہو گئی ہے۔

اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ
۱۳۔ای، شاہ عالم مارکیٹ، لاہور ـــــــ ۱۶۔بیت المکرم (پہلی منزل)، ڈھاکہ